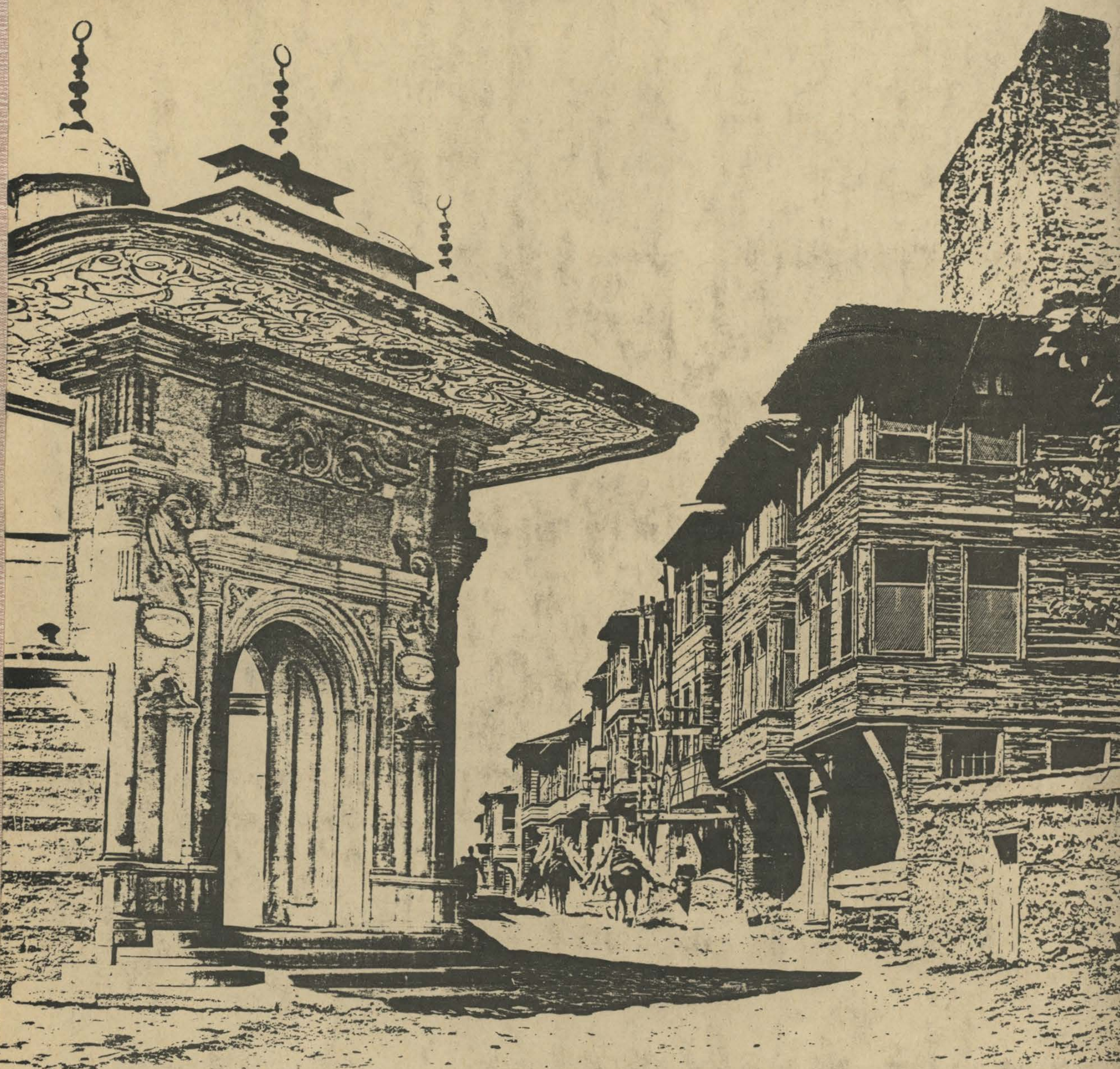


ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS 7

ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS

Cette collection, résultat d'un travail bénévole, est publiée par Paul H. Stahl (L.A.S. - 11, Place Marcelin Berthelot; 75005 Paris). Les volumes ne se vendent pas, ils sont offerts gracieusement, de préférence aux institutions de recherche et d'enseignement. Les ouvrages parus jusqu'à présent sont les suivants:

1) PAUL HENRI STAHL - Sociétés traditionnelles balkaniques. Contribution à l'étude des structures sociales. Paris, 1979, 258 pp.

2) FRANCOISE SAULNIER - Anoya, un village de montagne crétois. Paris, 1979, 192 pp.

3) DANIELLE MUSSET - La mariage à Moişeni, Roumanie. Paris, 1981, 210 pp.

4) DANIELE MASSON - Les femmes de Breb (Maramureş, Roumanie). Paris, 1982, 142 pp.

5) ASSIMINA STAVROU - Tissus valaques du Pinde. Paris, 1982, 185 pp.

6) RECUEIL. I. (sous la rédaction de P. H. Stahl)
Ekaterini CHALKEA (La fête dans les villages de Zagori). Constantin ERETESCU (Les noms du sexe dans le folklore roumain). Kleret CUHACIOGLU KOHEN (Quelques notes sur les fêtes contemporaines des Juifs d'Istamboul). August MEITZEN (Communautés familiales des Slaves du Sud). Anca POP-BRATU (Les sceaux pour le pain-asyme du Maramureş). Steven L. SAMPSON (Capitalist penetration into the romanian periphery. The work of Prof. Henri H. Stahl). Françoise SAULNIER-THIERCELIN (La cycle de vie à Anoya-Crète). Paul H. STAHL (Eléments occidentaux, balkaniques et orientaux dans les constructions paysannes roumaines). Ele TSENOGLOU (Les études Mikhail G. Mikhailidis-Nouarou sur le droit coutumier de l'île de Karpathos). Anna TRIANTAPHYLOU (Quelques observations sur la vie et l'économie du village de Kalarrytes-Grèce). Florea BULCU (Sainte Mioritza et son espace. Le voyage folklorique). COMPTES RENDUS.

Les illustrations des couvertures:

Rue de Constantinople, au début du siècle.
Maison fortifiée albanaise, de Gjirokastra.

études et documents balkaniques et méditerranéens

7

RECUEIL II.

sous la rédaction de

Paul H. Stahl

Paris 1984

S O M M A I R E

LES BERGERS DE L' ALENTEJO

Mouette Gisèle Barboff

Le Portugal est situé sur la façade occidentale de la Péninsule Ibérique, c'est en quelque sorte le Finistère méridional de l'Europe. Le Tage divise le pays en deux partiessi distinctes qu'on peut même parler d'opposition entre elles; au nord du Tage, c'est le Portugal atlantique à vocation maritime, montagneux, granitique et schisteux, région à forte densité humaine qui fournit de gros contingents d'émigrants; c'est aussi le pays de la petite propriété, minifundisme, de l'individualisme, du conservatisme et où l'Eglise exerce encore une grande influence. Au sud du Tage c'est le Portugal méditerranéen; l'Alentejo y occupe la plus grande place par rapport à l'Algarve qui se situe à l'extrême sud du pays.

L'Alentejo est une région à vocation agricole; il s'agit, soit de vastes ensembles dénués d'arbres et consacrés aux labours et aux pâturages naturels; soit, et c'est ce qui confère à cette région une bonne partie de sa personnalité, des chenaies de chênes verts et de chênes lièges à perte de vue. Sur les pentes, les chenaies laissent souvent la place au maquis et aux pierrailles. "Le socle est surtout formé de schistes, donnant des sols très sensibles à l'érosion dès qu'il y a pente, ou de roches intrusives engendrant des sols acides. En l'absence de couverture sédimentaire, seuls les rares affleurements calcaires et les dépôts continentaux argileux sont à l'origine de bons sols qui sont parfois profonds. Par contre, les dépôts sableux dans l'ouest de l'Alentejo créent les sols les plus pauvres" (Balabanian, p. 17).

La sécheresse estivale peut durer de deux à cinq mois et les chaleurs trop élevées rapprochent cette région de l'Afrique. La conjonction de températures moyennes hivernales élevées et des gelées fréquentes ont des conséquences graves. Les précipitations abondantes pendant la saison froide, saturent le terrain de décembre au mois d'avril alors qu'elles font défaut en juin, juillet, août.

Les voies navigables sont pratiquement inexistantes, seules les basses vallées du Tage et du Sado étant praticables.

LE PAYSAGE AGRAIRE.

Le paysane agraire alentejano se présente sous trois aspects: "charneca", les friches; "montado", le champ arboré; "campo limpo", le champ cultivé.

La charneca, les friches.

Arbres, arbustes, broussailles se mêlent plus ou moins dans les formations végétales désignées couramment des noms de "mato", "charneca". L'Alentejo ancien comprend de rares zones cultivées et d'immenses espaces en friche. Le "matorral" est tantôt proche de la garrigue, tantôt proche du maquis: composé de thyms, romarins, bruyères, lentisques, genêts, ajonc, ciste à gomme (espèce la plus caractéristique de ces broussailles avec des arbrisseaux de très faible taille) mais qui peut atteindre trois mètres lorsqu'il se compose d'arbousiers, de tiges basses de chênes verts et de chênes liège, de sain bois, figuiers sauvages, oliviers sauvages, poiriers sauvages.

Ce type de maquis est inutilisable pour l'élevage sauf pour les chèvres. Par contre le matorral peu volumineux est exploité exclusivement de façon pastorale, les troupeaux vont à la glandée. L'élevage de porcs y est connu depuis longtemps. Les terres incultes "maninhos", avaient été distribuées aux habitants des bourgs et des villages et étaient destinées à être mises en valeur; ces friches utilisées comme pâturages servaient à la culture temporaire sur brûlis, "roça". On coupait les broussailles tous les quatre ou cinq ans quand le sol était bon, tous les six à huit ans quand il était mauvais, puis on labourait et on semait. Les récoltes maigres avaient surtout l'intérêt d'améliorer le pâturage (Silbert, vol. I). A cette culture extensive s'ajoutait un élevage lui aussi extensif d'ovins, de porcs et de caprins.

La population pouvait utiliser les friches pour y prendre le bois d'oeuvre dont elle avait besoib; le bois de chêne vert et de chêne liège servait à faire des charrettes, des voitures, des instruments aratoires. Le bois servait aussi de combustible, on se servait de l'ajonc pour cuire les poteries, les tuiles, les briques, la chaux. Les branches de pins étaient également utilisées pour la cuisson du pain, des gâteaux, pour la consommation domestique. La fabrication du charbon de bois était très répandue, charbonniers et fagotiers pratiquaient les petits métiers de la forêt.

Le liber et le liège, produits spontanés du chêne liège, étaient à la disposition des habitants dans les terres communes; le liège servait à fabriquer des ruches; l'élevage des abeilles et la production de miel avaient un caractère populaire. A ces activités s'ajoutait celle de la cueillette. LE tan est toujours utilisé pour le tannage des peaux. Le bois et le liège étaient encore utilisés pour confectionner toutes sortes d'objets usuels.

Bref, les communaux servaient aux pauvres. Les friches constituaient un "système économique complet dont on a tort de mépriser le rôle. Ce système économique peut se suffire à lui-même et donne naissance à un véritable genre de vie" (Silbert, vol. I). Ce mode de production avait sa place normale dans la vie agricole jusqu'à la fin du siècle dernier. Dans les années 1880 les friches occupent plus de la moitié du territoire. En 1899 la loi Elvino de Brito dite "loi de la faim", qui garan-

tissait un prix rémunérateur aux céréales, a poussé au défrichement de la charneca. Le recul des friches avec le renversement de la situation démographique constituent les modifications les plus profondes de la région au 20-ème siècle. Avec la disparition des communaux, les petits paysans vont se trouver dans l'incapacité de nourrir le bétail. Dans les années 1960 les friches ont en grande partie disparues et se trouvent remplacées pour moitié par des champs arborés, pour moitié par des champs cultivés.

Le montado, champ arboré.

Les arbres dont il s'agit sont les chênes verts et les chênes liège. L'olivier, le pin pignon, le chêne kermès se rencontrent aussi mais en proportion infime. Ce paysage est présent dans tout l'Alentejo mais surtout dans le Haut Alentejo.

Le montado est une surface productive qui associe la culture des céréales à l'utilisation des glands et du liège. La culture est très extensive et la glandée constitue souvent une ressource essentielle. "Bolota e pastagem", le gland et l'herbe fournissent une nourriture non négligeable aux troupeaux, en particulier aux porcins, les animaux peuvent également s'abriter du soleil à l'ombre des arbres. Le montado a pour ainsi dire remplacé le maquis. Il est entretenu pour une meilleure utilisation des pâturages de chênaies de chênes verts et pour une meilleure exploitation du liège des chênaies de chênes liège, il peut être mixte. Pour le propriétaire terrien le montado ne demande ni travail ni capital.

Le montado de chênes verts.

Le chêne vert s'accomode d'une sécheresse accentuée. Il règne seul dans les dépressions intérieures où, pendant l'été, l'humidité baisse beaucoup et sur les versants exposés à l'est, c'est-à-dire dans la partie de l'Alentejo la plus proche de l'Espagne. Il peut atteindre 25 mètres de haut et sa longévité dépasse facilement 700 ans. En hiver, la période de gel ne doit pas dépasser vingt jours; l'arbre a besoin de 400 heures d'insolation et de 150 mm de précipitations. Au printemps, 600 heures d'insolation et 200 mm de pluie. L'arbre doit avoir une fourche à trois bras; une bonne fructification s'opère dans les branches horizontales ou peu inclinées, ce qui explique la pratique courante en A--entejo d'élaguer la partie supérieure de l'arbre; cela lui donne l'aspect d'un arbre aplati qui pousse en largeur et renforce cette impression d'immensité et de linéarité qui caractérise ce paysage. Le gland du chêne vert est meilleur que celui du chêne liège pour ce qui est des qualités nutritives et aussi de la saveur. Il est aussi beaucoup plus abondant et donne des récoltes plus régulières. Le chêne vert a une très grande importance pour l'économie rurale de la province; outre qu'il est bon pour alimenter les animaux de toute espèce qui le recherchent avec avidité, sur et sous les arbres, il sert principalement et de façon notoirement avantageuse à l'élevage, à l'alimentation, à l'engraissement rapide de plusieurs milliers de porcins. Le porc est considéré comme l'a-

nimal le plus à même d'utiliser simultanément, avec le plus d'efficacité, les deux niveaux de pâturages qu'offre le montado; les herbes et le pâturage aérien, les feuilles et les glands. Cela suppose une race rustique supportant les formes d'élevage en plein air. C'est avec raison que l'on dit: "la nature a créé le gland pour les porcs et les porcs naissent pour les glands" (Picao, p. 39). Au début du siècle, un grand montado de chênes verts pouvait nourrir 100 à 150 têtes. L'élevage a toujours été essentiel dans les montados. Cependant, à côté des porcins il y avait les ovins et parfois les caprins et les équidés. L'ensemble de la chênaie était intégrée dans un assolement de quatre ou cins soles: blé-avoine /jachère herbeuse/, jachère herbeuse. Ces cultures servaient à améliorer les pâturages au sol; le pâturage aérien + le pâturage au sol + les céréales de printemps + les éteules + les pâturages secs en automne, formaient un ensemble équilibré agro-sylvo-pastoral. L'apogée du montado traditionnel doit se situer à la fin des années 1940 et au début des années 1950.

Le montado de chênes liège.

Son climat idéal est méditerranéen à nuance océanique; on le trouve par conséquent dans toute la partie occidentale de l'Alentejo ou l'humidité atmosphérique est élevée même en été. A peine a-t-on franchi une ligne pratiquement rectiligne passant un peu à l'ouest de Montemor o Novo et d'Avis que la chênaie de chênes verts fait place à la chênaie de chènes liège. Le paysage d'une très grande monotonie se répète à perte de vue; de temps à autre la suberaie est entrecoupée de bois de chênes verts, de pins ou d'eucalyptus.

Le chêne liège s'adapte aux sols les plus pauvres et coïncide souvent rigoureusement avec ceux-ci. Les préoccupations culturales et pastorales ne sont pas absentes mais restent secondaires. Les cultures que l'on faisait étaient destinées à lutter contre la renaissance incessante du maquis. Cependant, en raison de la très grande pauvreté des sols, les rotations étaient beaucoup plus longues que dans les montados de chênes verts; dans un cycle de dix à douze ans, il n'y avait que deux années de culture et le blé était exceptionnel. Cette culture servait plus à entretenir les pâturages et à procurer de la paille pour les litières qu'à produire du grain; les pâturages ont toujours été d'une excessive pauvreté et sont très vite détruits par les cistes ou par les lavandes. Les pâturages aériens sont très pauvres; les glandées sont extrêmement irrégulières, elles existent deux années sur dix environ et sont deux fois moins abondantes que celles des chênes verts. De plus, les glands de chênes liège sont amères et moins appréciés par les porcs.

Culture et élevage ont beaucoup moins d'importance que dans le montado de chênes verts. Le chêne liège prendra de l'importance plus tard, à partie du 18-ème siècle, lorsqu'on découvrira les réelles propriétés du liège. L'emploi massif du chêne liège n'a vraiment commencé qu'avec l'industrie du bouchon, son exploitation industrielle est récente, seuls

les gros propriétaires avaient les moyens de faire les investissements à long terme indispensables à la sylviculture. Dans cette région qui présente la plus vaste suberaie du monde et qui produit aujourd'hui la moitié du liège mondial, les patrons ont la réputation d'être particulièrement durs. C'est là que les inégalités sociales étaient les plus marquées et où la richesse était la plus ostentatoire.

Le liège est devenu une des grandes richesses de l'Alentejo au 19-e siècle. S'il a une réelle utilité économique de nos jours, il avait depuis longtemps des emplois populaires et traditionnels; ruches, couvertures des enclos où l'on gardait le bétail, toitures, tannage des peaux, confection d'objets domestiques dont je parlerai dans la deuxième partie.

Le campo limpo, seara.

Ces noms désignent les terres cultivées. On trouve les champs nus de céréales sur les sols les plus riches de l'Alentejo. Peu nombreux, ils existent cependant dans le Bas - Alentejo, autour de Beja où les sols basiques très profonds intéressent par leur composition chimique et leur aptitude à conserver l'eau et sont considérés comme d'une fertilité très au-dessus de la moyenne. La culture des céréales y est intensive depuis longtemps. Ces terres riches, argileuses, "barros", ne sont pas les seules de cette espèce; d'autres proviennent de calcaires tantôt tertiaires (Ervidel, Moura), tantôt primaires (Elvas, Estremoz) et les régions correspondantes sont elles aussi bien cultivées. L'Alentejo a toujours eu la réputation d'être le grenier du Portugal; Sines, dès le Moyen-Age,est un centre d'exportation de céréales, mais parfois c'est le blé de la capitale qui ravitaille l'Alentejo.

L'association du blé et du mouton est le signe le plus caractéristique de cette plaine méditerranéenne. Ils sont complémentaires, mais l'extrême diversité des rotations possibles, montre que l'élevage des ovins et la culture du blé peuvent se concurrencer. La durée plus ou moins longue de la jachère (jusqu'à six ans), la fréquence des "roças" - brûlis, dépendent pour une bonne part du libre choix de l'exploitant ou du propriétaire. Que ce choix dépende d'abord de la qualité de la terre, cela est bien évident, mais au-delà d'un certain seuil, la balance penchera de l'un ou de l'autre côté pour des raisons qui ne tiennent pas seulement aux conditions physiques. D'une part, ces cultures réclament beaucoup de main d'oeuvre et jusqu'à la fin du 19-ème siècle celle-ci fait défaut, d'autre part noblesse et clergé préfèrent l'élevage ultra extensif à l'agriculture parcequ'il présente moins de risques. Ceci explique pourquoi le developpement de l'agriculture a été particulièrement lent et difficile. Seules la promulgation de certaines lois et les subventions encouragent les propriétaires à produire des céréales: loi des céréales de 1821, loi Elvini de Brito de 1899, la campagne du blé "campanha do trigo" des années 1920, la politique agricole du régime salazariste (aides financières et mécanisation). Mais dès que cela cesse d'être rentable, les propriétaires reviennent aux jachères, au pastorat,

à l'arboriculture. L'extensivité de l'élevage s'avère comme un facteur limitatif de l'intensivité agricole.

LA TRANSFORMATION DE LA COMMUNAUTE AGRAIRE.

A travers les trois formes de paysages évoquées où l'élevage est qausiment permanent on remarque que l'étendue des communaux correspond à un élevage populaire, leur disparition à un élevage spéculatif. La vaine pâture était un droit collectif sur l'herbe et les produits de l'arbre n'étaient pas, en principe, susceptibles d'appropriation privée. L'attachement de la masse de la population, c'est-à-dire les plus pauvres, à la vaine pâture obligatoire est démontré par sa résistance séculaire aux tentatives individualistes de quelques grands propriétaires.

La grande propriété remonte aux lendemains de la reconquête chrétienne. Le sud fut conquis par vastes secteurs, comme il s'agissait de régions très peu peuplées, la Couronne put récompenser ses serviteurs - nobles, militaires, clergé - en leur octroyant de vastes domaines. Ceux-ci dûrent mener une politique assez libérale en faveur des populations qu'ils désiraient attirer et fixer sur leurs domaines afin de les mettre en valeur. C'est ainsi que se constitue rapidement une paysannerie libre. Au milieu du 13-ème siècle il n'y a que des paysans libres, cependant on constate la rapide disparition de la propriété libre au profit de la grande propriété seigneuriale. Parmi les paysans, certains travaillaient sur les réserves seigneuriales, d'autres pouvaient accéder à la possession plus ou moins durables de la terre qu'ils cultivaient. L'emphythéose permettait de garder une propriété théorique sur un bien, tout en associant plus étroitement le paysan à une terre dont il se sentait en quelque sorte le semi-propriétaire. Pour lutter contre la prolifération des biens de main-morte, Dom Dinis (1279-1325) va faire respecter l'interdi ction imposée à l'Eglise et aux monastères d'acquérir par voie d'achat des propriétés foncières. Il va déployer aussi une très grande activité en matière économique, tout au long de son règne les foires se multiplièrent. En 1352 les Cortes protestent contre l'augmentation du nombre de "herdades", propriétés que l'Eglise conserve en friche. Don Pedro (1357-1367) essaye de limiter les défens où les propriétaires font paître leur bétail à la surface nécessaire aux animaux de trait, "coutadas". Don Fernando (1367-1383) prend des mesures destinées à augmenter la production agricole. Il favorise le défrichement des terres et allège les charges qui pèsent sur les paysans. La loi des sesmarias de 1375 fait obligation, en théorie tout au moins, à tout propriétaire de céder ses terres incultes à ceux qui s'engagent à les cultiver; elle reprend les mesures prises par ses prédécesseurs auxquelles s'ajoutent les suivantes: contraindre le propriétaire à cultiver ses terres sous peine d'expropriation, obliger au travail de la terre tous les fils et petits fils de cultivateurs, augmenter le nombre des propriétaires ruraux en forçant au travail les oisifs, les vagabonds, les mendiants.

En 1411 toutes les expropriations des nobles sont annulées, la noblesse réussit même à s'emparer des communaux, des "baldios" municipaux. Quatre cents ans plus tard on est toujours confronté aux problèmes occasionnés par les propriétaires monopoleurs de hardades. La loi du 20 juin 1774 condemne leurs abus: pour supprimer la cupidité qui pousse les susdits éleveurs et autres monopoleurs à accumuler des herdades qu'ils ne sont pas capables de cultiver régulièrement et à consacrer tous leurs moyens à l'élevage, les "corregedors" (magistrats) et les "provedors" (pourvoyeurs) puniront d'amendes sévères tous ceux qui occuperont plus de herdades qu'ils ne devraient compte tenu de leurs possibilités de culture. En 1782 des documents dénoncent des marchands de bestiaux qui possèdent 4, 6, 8 herdades et laissent les trois quarts en friche. En 1837 la loi de désamortissement a pour objet de liquider les mainmortes ecclésiastiques et les formes les plus archaïques de propriété (biens communaux et nationaux). Ces désamortissements civils et ecclésiastiques n'ont pas engendré la petite et la moyenne propriété parceque la vente s'est faite aux enchères et par lots importants, cela n'a fait que renforcer la propriété bourgeoise. En 1874 une redistribution de 820 parcelles se fait au profit des travailleurs sans terre mais les paysans vont peu à peu perdre leur lopin de terre par manque de capital. En 1914 il ne reste plus que 69 parcelles sur les 820 distribuées.

En 1920 le taux d'intérêt est de 35 %: "c'est par l'usure que les grands propriétaires ont pu ajouter à leurs herdades les 'courelas' /parcelles de terre cultivable/ provenant d'hypothèques non honorées" (José de Veiga, p. 29). "Une grande masse de citoyens se voyant déchus de la classe des cultivateurs où ils se rangeaient pour tomber dans celle des journaliers ou des domestiques des grands propriétaires ne s'intéresseront que très peu ou pas du tout à la patrie et à la Constitution à laquelle il manquera ce ressort fondamental qu'est l'intérêt réciproque des citoyens à sa conservation; les grands propriétaires auront sur eux une influence et un ascendant complet lorsqu'il s'agira de voter au moment des élections et celles-ci se feront toujours comme les grands le voudront" (Silbert).

En fait, la grande propriété s'est toujours maintenue, malgré les tentatives successives élaborées en vue de freiner son expansion ou de contrôler son exploitation. Le latifundisme, la non-mise en valeur des terres au profit de l'élevage extensif, la crise des années 1920 (dévalorisation de la monnaie et baisse des salaires), la dictature militaire de 1926 qui va durer cinquante ans, sont en grande partie responsables de l'état misérable de la population rurale alentejane, crise qui s'aggravera avec l'accroissement de la démographie dans la première moitié du 20-ème siècle et le chômage saisonnier. Réprimée sous le régime de dictature de Salazar, la lutte des cultivateurs sans terre ne pourra véritablement s'exprimer qu'avec la révolution du 25 avril 1974. Il n'est pas étonnant de constater que le collectivisme ancien, grignoté au cours des siècles, réapparaîtra sous la forme de coopératives agricoles avec la réappropriation des terres. Avant d'aborder ce qui se-

ra traité plus loin, il convient de définir ce qui caractérise cette grande propriété.

LA GRANDE PROPRIETE OU "HERDADE".

La grande propriété alentejane est caractérisée par la concentration de la propriété des biens, l'absenteisme des propriétaires et l'agriculture salariée. Cette province à l'habitat dispersé est celle de la grande et très grande propriété; pour s'en faire une idée, reportons nous à quelques chiffres. Dans le district de Portalègre, 50 % de la surface est occupée par des propriétés qui ont plus de 250 Ha et 17 % de la surface est occupée par des propriétés de plus de 1000 Ha. Dans le district d'Evora, 67 % de la surface est occupée par des propriétés qui ont 250 Ha et 18 % de la surface est occupée par des propriétés de plus de 1000 Ha. Il y a des propriétés de 10.000 Ha et même davantagz comme par exemple dans le district de Sétubal où la herdade de Palma a 17.000 Ha, la herdade de Porta 15.000 Ha et la herdade de Rio Frio 16.000 Ha.

Près de la moitié des grands propriétaires se désinteressent complètement de leurs propriétés et les louent. Parmi les propriétaires qui tiennent leur exploitation en faire-valoir direct, la plupart délèguent leurs pouvoirs à des intendants, "feitor",et se contentent de temps à autre à faire de rapides visites touristiques sur leurs terres (Balabanian, p. 27). Enfin, une infime partie exploitent directement leurs terres, ce sont les propriétaires "lavradors".

En 1926, 60 % des terres cultivées sont en fermage; 25 % sont en faire-valoir direct et 5 % sont en metayage (José de Veiga, p. 30). Un recensement de 1950 révèle que 96,5 % de la population est salariée à Alcacer de Sal, 91,2 % à Evora et 89 % à Portalegre. En 1979, la population alentejane se compose comme suit: 70 - 90 % d'ouvriers agricoles, 10 - 30 % de paysans et 1 - 2 % de patrons (José de Veiga).

L'augmentation rapide de la population rurale entre 1930 et 1960 va aggraver son état de détresse physique et mentale. Dans les années cinquante, le rapport entre les revenus d'un salarié et ceux des patrons est de 1 / 53, alors qu'il était de 1 / 13 dans le reste du pays. La concentration des biens entre les mains de quelques gros propriétaires opposés à une population complètement démunie engendrera de graves tensions à partir des années 1940; la dépossession de leurs terres, le début de la mécanisation, le travail saisonnier, la concurrence des paysans des provinces voisines qu'on embauche à bas prix pour freiner la hausse des salaires, en particulier les "ratinhos" (petits rats) de Beira Baixa, tout contribue à renforcer le taux de chômage. Des grèves ont lieu à Montemor o Novo en mai 1945, puis en juin 1950, en juin encore en 1958, à Aljustrel en 1960 (périodes qui précèdent la moisson). Les travailleurs journaliers dépendent exclusivement de l'offre irrégulière de travail à des prix excessivement bas. Les signes apparents

de pauvreté sont nombreux, que ce soit dans l'apparence extérieure des travailleurs ou dans les résidences. Nombreux sont les gardiens de troupeau ayant pour tout logement une cabane;il est habituel de voir des enfants pieds nus. Pendant les périodes creuses on vit mal et du crédit accordé par le petit épicier local et on rembourse ses dettes lors de la moisson ou de la récolte des olives.

Les carences sont de tous ordres, qualitatives et quantitatives: on mange essentiellement du pain, du lard, des herbes sauvages. En 1970 il y avait 40,6 % d'analphabètes dans le district de Beja, 35 % dans celui d'Evora, 38,5 % dans celui de Portalegre.

La position des exploitations latifundiaires est renforcée par la monoculture (blé, tomates ou riz, dont l'intensification augmente la rentabilité des capitaux mais provoque une rapide dégradation des sols), par la prédominance de l'élevage qui nécessite peu de main d'oeuvre, par le manque de concurrence industrielle (les exploitations du marbre et du liège sont récentes). Les exploitants disposent donc d'une main d'oeuvre nombreuse et bon marché qu'ils sont assurés de ne pas perdre. Rares sont les emplois stables et permanents, nombreux les emplois temporaires (au mois, à la semaine, à la journée ou à la tâche).

LE PERSONNEL DE LA GRANDE PROPRIETE, "PESSOAL DE LAVOURA".

Le personnel de l'exploitation agricole est important en nombre, spécialisé dans ses attributions, selon la diversité des tâches. Les deux sexes et toutes les catégories d'âge sont représentés. Le personnel augmente et diminue selon les nécessités du moment et l'existence de bras. Le personnel à l'année, au mois ou au jour est originaire des villages voisins; ceux qui travaillent à la tâche viennent pour la majeure partie de provinces voisines ou lointaines (Beira Baixa, Serra da Estrela, Galiza). Sauf exception, le personnel est nourri par le patron; les repas sont pris collectivement au "monte", dans la maison du maître ou distribués sous forme de provisions fournies chaque semaine, chaque quinzaine ou chaque mois. Silva Picao classe le personnel de la façon suivante:

Le personnel à l'année dit "concertado". Cette catégorie comprend deux qui assument des responsabilités: le gardien de la propriété (guarda de herdade), le chef des travailleurs agricoles (abegao), son second (sota), le chef des mûletiers (maioral das mulas), les bouviers (boieiros), le chef berger, le chef porcher (maioral). Ils sont suivis par ceux qui viennent après dans la hiérarchie: un ou deux menuisiers ou charpentiers (carpinteiros), le cuisinier (cozinheiro), le boulanger (amassador), quatre à six charretiers (carreiros), dix à quinze travailleurs (ganhoes), le jardinier (hortelao), le palefrenier (tratador de cavalos), le garçon de course (paquete), ceux qui secondent le chef berger ou chef porcher (entregue) et leurs aides (ajuda).

Le personnel temporaire dit "a jorna". Il comprend l'élagueur de chênes verts et chênes liège (corta ramas), vingt à quarante moissonneurs (ceifeiros), un gerbeur (enrilheiradore), celui qui passe

les gerbes au charretier (molheiro), celui qui apporte l'eau et la nourriture aux moissonneurs (tardao, mot formé sur le mot tard), douze à vingt tondeurs d'ovins (tosquiadores), deux à six faucheurs (gadanheiros), un a deux fromagers (roupeiros), un étalonnier (lançarote), deux cordiers (cordoeiros), un cultivateur de melons et pasteques (melancieiro ou meloeiro), le gardien de l'aire à battre (guarda de eira), un semeur (semeador), deux terrassiers (valadeiros), le groupe de femmes pour la cueillette des olives et des glands (rancho de mulheres no apanho da azeitona e da bolota), le contre maître qui les surveille (manageiro), l'engraisseur (açougueiro), celui qui va traire les bêtes laitières (alavoeiro), le gardien de dindons (perunzeiro).

Les salaires se paient à l'année, au mois ou à la journée et varient selon l'importance des responsabilités de chacun, de l'effort physique déployé, l'âge et le sexe. Il s'agit d'argent, de nourriture et parfois de logement. Les privilégiés bénéficient d'avantages tels que la possibilité d'avoir un jardin ou une terre à blé ou à seigle, du grain (pao na eira), du bois, une bête engraissée, le choix de faire pâturer un cheval, une vache, une mule ou même un troupeau. Ces avantages sont d'ailleurs accordés à ceux dont on attend davantage de zèle et de persévérance, de telle manière que l'intérêt du travailleur puisse coïncider avec celui du patron. Ce principe concerne entre autres les "maiorais", gardiens chefs de troupeau.

LES GARDIENS DE TROUPEAU, "GANADEIROS".

Les ganadeiros gardent et font paître les troupeaux. Chaque exploitation (lavoura) a autant de ganadeiros que de troupeaux. Les plus fréquents par ordre d'importance sont les bergers (os pastors), les porchers (os porqueiros), les chevriers (os cabreiros), les bouviers (os boeiros), les vachers (os vaqueiros), les palefreniers (os eguariços).

Chaque espèce animale se divise en troupeaux correspondant à des stades du cycle pastoral: les bêtes nourricières, les bêtes sévrées ou castrées, les bêtes qu'on engraisse. Chacune de ces phases réclame plus ou moins de soins et se trouve confiée à la personne la plus capable d'en assumer la responsabilité. Elle donne lieu à une hiérarchie dont la plus courante est: maioral /entregue/ ajuda, à laquelle s'ajoutent d'autres appellations plus précises en ce qui concerne un stade temporaire du troupeau; par exemple celui qui garde les bouvillons est un "novilheiro". Parmi les gardiens de troupeau on distingue également ceux qui mènent le troupeau jusqu'à l'abattoir (tocador de gado). Enfin, une autre distinction intervient dans l'appréciation des ganadeiros selon la destination de l'élevage; pour l'alimentation, pour l'industrie, pour les besoins de l'exploitation ou pour la corrida.

Le statut des ganadeiros.

Avant la révolution la qualification sociale des ganadeiros était la suivante:

Le "rabadao", mot d'origine arabe, signifie chef des brebis ou moutons; il est chargé de surveiller tous les troupeaux d'ovins d'un gros propriétaire pouvant atteindre plusieurs milliers de têtes, ce grade est tombé en désuétude. - Le "maioral" (maior signifie plus grand), est le responsable du troupeau; il assume les missions les plus importantes et les plus difficiles telles que les mises bas ou les soins donnés aux nouveaux nés jusqu'au sevrage; il est aussi chargé de surveiller ses subordonnés. - L' "entregue" (entregar - se livrer) est l'auxiliaire du maioral; il s'occupe de la garde et du pacage des troupeaux et aide le maioral dans les moments difficiles; c'est un adulte expérimenté qui s'occupe des bêtes nourricières ou laitières; il arrive même que les qualifications du maioral et de l'entregue se confondent en une seule personne. Les deux sont aidés en permanence (pour les ovins, les porcins) ou temporairement (pour les caprins) par un jeune garçon. - C'est l' "ajuda", un adolescent de douze à quinze ans; l'ajuda (ajudar signifie aider, donner un coup de main), appartient souvent à la famille du maioral ou de l'entregue (son cousin, son neveu, son fils); en plus de la garde du troupeau il cherche la nourriture au "monte" si le pâturage se trouve à proximité, ou remplace temporairement le maioral ou l'entregue lorsqu'ils sont obligés de s'absenter. - Le "zagal", mot d'origine arabe, désigne un jeune garçon qui aide aussi à garder le troupeau; généralement très jeune et très pauvre, il ne reçoit que sa nourriture (ganhar o comer). Jusqu'à une époque récente il n'était pas rare de fairetravailler de très jeunes enfants; j'ai rencontré plusieurs bergers ayant commencé à travailler à l'âge de cinq ans.

On peut noter au passage que la disparition des rabadaos correspond à celle des immenses troupeaux; la fusion maioral - entregue s'accompagne de la réduction du personnel qualifié, de la multitude d'enfants employés à travailler dès leur plus tendre enfance et de la misère du peuple alentejano.

L'origine des ganadeiros.

Comme la plupart du personnel agricole, les ganadeiros sont originaires de la région où ils travaillent ou d'une région proche. "Dans le département d'Elvas, on était ganadeiro de père en fils, gardiens d'une même espèce d'animaux. Cette coutume tend à disparaître, cependant on observe encore une prédominance d'aptitude ou préférence pour une espèce animale: à Vila Fernando et Barbacena ce sont les bergers qui prédominent, à Santa Eulalia, ce sont les porchers" (Silva Picao

Les contrats.

Les maiorais et beaucoup d'entregues sont embauchés à l'année, les seconds par l'intervention des premiers, l'ultime décision appartenant au patron. Ce sont les entregues qui embauchent et congédient les ajudas et réclament au patron leurs payes respectives.

Ainsi, selon l'usage, les contrats se font à certaines époques de l'année. Ainsi, les porchers se règlent sur l'année civile, de janvier

à janvier; l'avis de congé doit être communiqué avant la Saint Miguel (le dernier dimanche de septembre). Un dicton populaire dit: "celui qui signe un contrat à la Saint Michel ne s'assoit pas chaque fois qu'il veut". Les bergers et les chevriers sortent et entrent en fonction à la San Pedro (29 juin), mais l'accord se fait pendant le mois de mai. Les bouviers, vachers, palefreniers sont embauchés à la San Mateus (21 septembre), comme les ouvriers agricoles. En général le contrat est respecté. Dans le cas où le propriétaire expulse le ganadeiro avant la fin du contrat, celui-ci a le droit de maintenir son troupeau sur le pâturage du propriétaire jusqu'à la fin du contrat.

Les gages, "soldadas".

Le mot "pegulhal" vient de "pegulhar", forme archaïque portuguaise qui vient à son tour du latin "peculiare". Anciennement, l'argent constituait la part la moins importante des gages. Ce qui était courant, c'était la possibilité pour le ganadeiro d'avoir ses propres bêtes dans le troupeau du propriétaire; le plus souvent elles étaient de la même espèce que celles qu'il gardait, cependant il arrivait que le berger ou le porcher possédait quelques chèvres pour le lait car celui des brebis appartenait au patron.

J'ai déjà évoqué l'avantage que pouvait représenter le fait de faire coïncider les intérêts de l'employé avec ceux de l'employeur. Pour se faire une idée plus précise de cette catégorie de travailleurs, les voici tels qu'ils sont décrits dans "Atravès dos campos" (José da Silva Picao). Ce livre, édité pour la première fois en 1903 à Lisbonne, décrit l'activité agricole et pastorale d'un "monte" ainsi que le personnel employé dans la région d'Elvas (Haut Alentejo).

Les gardiens d'ovins.

Les gardiens d'ovins comprennent le maioral des brebis, le carneireiro qui garde les moutons et deux ou trois entregues sans dénomination spéciale. Quand on sépare le troupeau laitier au printemps pour faire le fromage, les entregues et ajudas s'appellent "alavoeiros".

Les bergers, en plus de garder et de faire paître le bétail ovin, doivent aussi fumer les terres en changeant les clôtures (ou filets) à des intervalles réguliers qui varient selon l'époque; une fois de septembre à février, deux fois de mars à fin mai, une fois en juillet et tous les deux jours pendant l'été.

Le berger doit débarrasser les bêtes des paquets qui se forment dans la laine à proximité des tétines, des testicules ou de la queue. Ils doivent déceler la gale, la clavelée ou le piétin dès qu'ils se manifestent, repérer les bêtes malades, les soigner, régler les heures de mise en liberté, celles du rassemblement du troupeau selon l'époque (insuffisance ou abondance du pâturage), le temps ou l'état du troupeau.

Le chef des bergers, maioral, s'occupe du troupeau qui réclame le plus de soin et d'attention. L'automne et l'hiver, il accompagne les brebis portières ou laitières avec les agneaux; au printemps et en été, il garde les agneaux et les agnelles. Il s'enquiert de la nourriture et

de l'état sanitaire des troupeaux, surveille les entregues et leur répartit le travail. Il prend des précautions pour réduire les risques d'épidémie qui existent dans les troupeaux voisins, s'efforçant d'atténuer les dégâts quand par hasard la maladie atteint ceux qui sont sous sa responsabilité. Il rend compte à son maître du nombre de bêtes, de celles qui sont mortes et s'informe de la cause de leur mort. Lorsque les mères rejettent leur petit, il doit faire en sorte qu'elles finissent par l'accepter en les attachant; il doit également réussir à faire adopter un agneau par une brebis qui n'est pas sa mère. C'est lui qui marque les bêtes, choisit les agneaux pour en faire des moutons de race, castre les mâles ou les bêtes inaptes à la reproduction ou qui élimine les vieilles. Il assiste aux tondailles et signale le meneur du troupeau qui sera tondu d'une autre façon.

Ses gages se composaient anciennement de 4.800 reis pas an (monnaie en or, prix d'un chapeau à la même époque, 1.500 reis) et d'un puvilhal très important pouvant atteindre 100 à 150 brebis, un âne, 12 chèvres et leur progéniture. Ce système s'est modifié, diminuant le puvilhal et augmentant la somme d'argent; à la fin du 19-ème siècle les gages courants d'un berger s'élèvent à 27.000 reis, plus 60 à 80 brebis, une ânesse et leurs progénitures respectives. Seul le lait de la traite du dimanche matin (domingueiras - de domingo, dimanche) revient au berger.

La laine se vend avec celle du propriétaire à prix égal; les agneaux du berger restent dans le troupeau jusqu'à la San Pedro, date à laquelle ils ne sont plus autorisés à se nourrir aux frais du propriétaire; quant à l'ânon, il doit être retiré à un an.

Les entregues gagnent 4.800 reis par mois et ont le droit de garder un âne sur les terres du propriétaire; ou encore 14.000 reis par an et 40 à 50 brebis et un âne, aux mêmes conditions que celles du maioral. Il y a d'habitude deux alavoeiros pour chaque troupeau laitier. Ceux qui n'ont pas de puvilhal gagnent 4.000 reis par mois à la fin du 19-ème siècle. Ils doivent traire les brebis deux fois par jour avec l'aide des fromagers (roupeiros). Les alavoeiros reçoivent également un fromage ou une caillebotte par jour en échange du travail de changer les filets de la traite tous les jours.

Les gardiens de porcins.

Exceptés les ajudas, ils se composent d'un maioral, d'un entregue qui garde les truies portières, d'un "farroupeiro" qui garde les porcelets, d'un "vareiro" qui fait engraisser les porcs à la "vara" et d'entregues sans qualification spéciale. Tous en général et chacun en particulier doivent s'occuper du troupeau ainsi que de l'entretien de la porcherie, procéder à des petites réparations, renouveler souvent les couches de manière à ce que tout soit propre. Quand les abris de construction rustique ont besoin de grosses réparations, les porchers se font aider par quelqu'un. Ils s'occupent également d'apporter à manger aux cochons avec l'aide d'un âne, depuis la ferme jusqu'à la "malhada" si elle est proche; il en est dispensé si la ferme est trop éloignée.

En plus de la surveillance qu'il doit exercer de temps en temps sur les entregues, le maioral doit surtout s'occuper de porter les petits aux mères et du nourrissage des jeunes truies (bacoradas). C'est sa mission la plus importante et la plus difficile et pour la mener à bien, il ne garde pratiquement pas de troupeau. Il passe quatre mois ou plus dans chaque malhada, tantôt pour nettoyer scrupuleusement les boxes, tantôt pour surveiller l'alimentation des mères et des petits qui réclament beaucoup de soins avant d'atteindre l'âge de deux mois. A mesure que les truies mettent bas, il doit répartir les cochons de lait de façon à ce qu'elles ne soient ni surchargées ni sous chargées, en allégeant celles dont la progéniture est trop grande pour pourvoir les mères moins fécondes; il supprime les plus fragiles; lorsque les cochons de lait ne suffisent pas, l'usage veut qu'on en réclame aux autres malhadas à charge de revanche.

Une fois le sevrage terminé, le porcher chef forme un nouveau troupeau qu'il continue à suivre à l'intérieur de la porcherie et aussi à l'extérieur, dans les pâturages, avec l'aide d'un ajuda. Il reste avec les porcelets jusqu'à la nouvelle parturition, époque à laquelle il les confie à un autre porcher. En attendant les mises bas il remet en état les boxes. Le marquage des cochons de lait, le choix des porcs de race (marras), la castration des mâles, sont les autres tâches du chef porcher ainsi que l'évaluation de la charge d'un montado si son maître le lui demande. Ses gages sont composés d'un puvilhal et d'une somme d'argent. Le puvilhal varie d'une maison à l'autre quant à la quantité autorisée et au temps de pacage accordé pour son élevage; en gros, il comprend une ânesse, un porc engraissé, une truie portière (sa nourriture et ses deux portées annuelles de 6 à 7 cochons de lait chacune). Si la truie en a moins à la naissance ou si quelques-uns ou tous meurent pendant la période prévue pour les nourrir, le porcher a le droit de les remplacer par des porcelets du même âge qu'il acquèrera d'une façon ou d'un autre. Ceci est aussi valable pour les bêtes adultes qui viendraient à lui manquer.

La première portée (criaçao erviça), née en décembre ou en janvier, dure à peu près neuf mois, jusqu'à la San Miguel; l'autre portée (montanheira), née fin juin-début août, dure treize à quatorze mois et se termine également en septembre de l'année suivante avec une nouvelle portée de criaçao erviça. Parmi les deux portées, le maître porcher réserve un cochon d'un an (farroupo) qui rejoindra le troupeau de porcelets (corrida) en attendant de faire partie, l'année suivante, du troupeau de porcs à engraisser (vara). Les autres seront vendus à la San Miguel en même temps que ceux du propriétaire. Avec son puvilhal le chef porcher arrive à gagner 150.000 reis par an si tout se passe bien, alors qu'il reçoit tout au plus 90.000 reis s'il est rémunéré en argent seulement.

L'entregue des porcs garde et fait paître les truies nourricières et les conduit à la malhada à la nuit tombante pour qu'elles y passent la nuit, ou à midi pour qu'elles allaitent leurs petits. A l'approche de la parturition, il observe attentivement les bêtes portières afin

qu'elles mettent bas dans la porcherie et pas dans la campagne et secourt celles qui auraient échappé à sa vigilance. C'est lui qui aide le maioral au moment des filiations. Si c'est un homme de confiance, expérimenté, il gangé presque autant que le maioral; si ses gages sont en argent, ce qui est fréquent et propre aux entregues, il reçoit 5.000 reis par mois, soit 60.000 reis par an.

Le farroupeiro est un entregue qui s'occupe des cochons de lait de moins d'un an (farroupetes) puis après quand ils deviennent des cochons de lait (farroupos) il les fait paître dans les herbages et les chaumes. Il gagne autant qu'un entregue, parfois davantage si le troupeau est grand.

Le vareiro est chargé du troupeau de porcs destiné à être engraissé dans le montado (vara). Pendant cette période il reçoit 4.500 ou 5.000 reis pas mois.

Les gardiens de caprins.

Cette catégorie comprend le cabreiro, chevrier chef et le chibateiro qui garde les chevreaux et les boucs châtrés.

Pendant les mois où les chèvres n'ont pas leurs petits, le chevrier est seul; dès qu'elles mettent bas (octobre à décembre) et jusqu'au sevrage des chevreaux (mars) il est aidé par un ajuda. Le chevrier fait paître le troupeau avec zèle, sans crainte de la faire pâturer le nuit; il aide à la construction des enclos et des abris pour les chevreaux. Il doit mener les mères aux petits avec discernement de façon à reconnaître dès le début les chevreaux qui appartiennent à chacune et pouvoir ainsi distribuer les petits aux mères sans jamais les confondre. Il trait régulièrement les femelles, renouvelle les couches des chevreaux quand c'est nécessaire; en plus il nettoie l'enclos, lave le seau à traire, marque les jeunes aux oreilles, sélectionne la race, castre ceux pour lesquels c'est nécessaire, rejette les bêtes trop vieilles ou maladives pour les vendre. Anciennement ses gages étaient de 2.000 à 3.000 reis par mois, plus un âne et 12 chèvres ou 15 à 20 chevreaux. Le lait des chèvres lui appartient, il le vend au public ou en fait des fromages; il vend les chevreaux dès leur sevrage, en mars à la San Pedro. Lorsqu'il n'a que les chevreaux, il les achète à l'âge de six mois pour les vendre l'année suivante comme "anecos". Les gages en argent ont tendance à se généraliser et s'élèvent à 4.000 (ou 5.000) reis par mois.

Le garçon ou homme qui garde et fait paître les chevreaux ou boucs châtrés s'appelle chibateiro. Dans la plupart des exploitations agricoles, cette occupation est temporaire, limitée au printemps et à l'été. Si les bêtes à garder sont peu nombreuses et jeunes, et si c'est un ajuda qui les garde, il gagne entre 1.200 et 1.500 reis par mois; si au contraire, le bétail est adulte et nombreux et que c'est l'entregue qui les garde, les gages s'élèvent à 4.000 reis par mois.

Les gardiens de bovins.

Cette catégorie comprend le bouvier, le vacher, l'engraisseur et celui qui garde les bouvillons. Il y a généralement deux bouviers, le maioral et son aide, tous deux adultes. Ils s'occupent de la garde, du pacage et du traitement des boeufs de travail; ils participent aux travaux de la ferme et dirigent les labours en l'absence du chef des travailleurs agricoles (abegao) ou son second (zota).

La garde des boeufs recquiert la présence d'un seul homme, mais du mois d'octobre au mois de mars, il est indispensable qu'ils soient deux, les boeufs travaillant soit le matin, soit l'après-midi, les deux bouviers se relayent alternativement. La profession de bouvier est la plus pénible parmi celles exercées dans les herdades; en automne et en hiver ils souffrent des intempéries sans pouvoir s'abriter; ils se déplacent au cours de la nuit pour conduire le troupeau sur les pâturages qui lui sont destinés (coutadas). C'est seulement au printemps que les bouviers goûtent d'une période de repos. Leurs gages sont de 7.200 reis pas mois, ou bien de 28.000 à 38.000 reis par an plus 60 alqueires (1 alqueire = 20 litres) de blé ou de seigle, ou, à la place des céréales, un couple de veaux revendus deux ans plus tard.

Il y a deux vachers, le chef vacher et son aide, tous deux adultes. Si le troupeau de vaches est trop grand, on le divise en deux; d'une part les vaches portières et celles qui viennent de vêler sous la garde d'un vacher et de son aide et d'autre part les génisses confiées à un entregue spécial appelé alfeireiro. Les vachers qui font paître le troupeau sont particulièrement chargés de faire vêler les vaches, d'attacher et de détacher les veaux, de les marquer aux oreilles pendant cette période, de séparer les mères quand il s'agit de sevrer les petits. Leurs gages sont de 72.000 reis (sans puvilhal) par an vers la fin du 19-ème siècle. Lorsqu'il a un puvilhal - une ou deux vaches - il reçoit moins d'argent. L'équivalent de la valeur évaluée des pâturages de ses bêtes s'élève à 10.000 reis par vache; lorsqu'il a un cheval,le pâturage est évalué à 20.000 reis; le puvilhal est parfois remplacé par une certaine quantité de blé ou de seigle également déduite de ses gages.

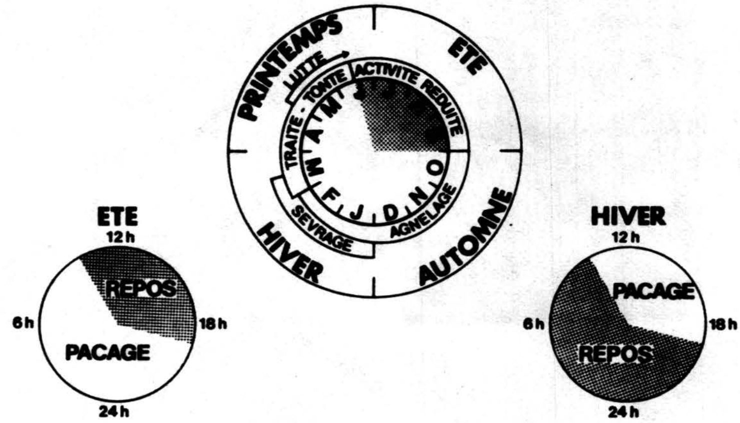
L'açougueiro (engraisseur) fait paître les bêtes qu'on engraisse pour les vendre ensuite aux abattoires, pendant la période de janvier à juin. Ses gages se situent entre 4.000 à 5.000 reis par mois.

Le gardien des bouvillons s'occupe des bouvillons qui sont trop nombreux pour être intégrés à un troupeau de vaches ou de boeufs. Cette occupation ne dure que quelques mois et ses gages sont identiques à ceux de l'engraisseur.

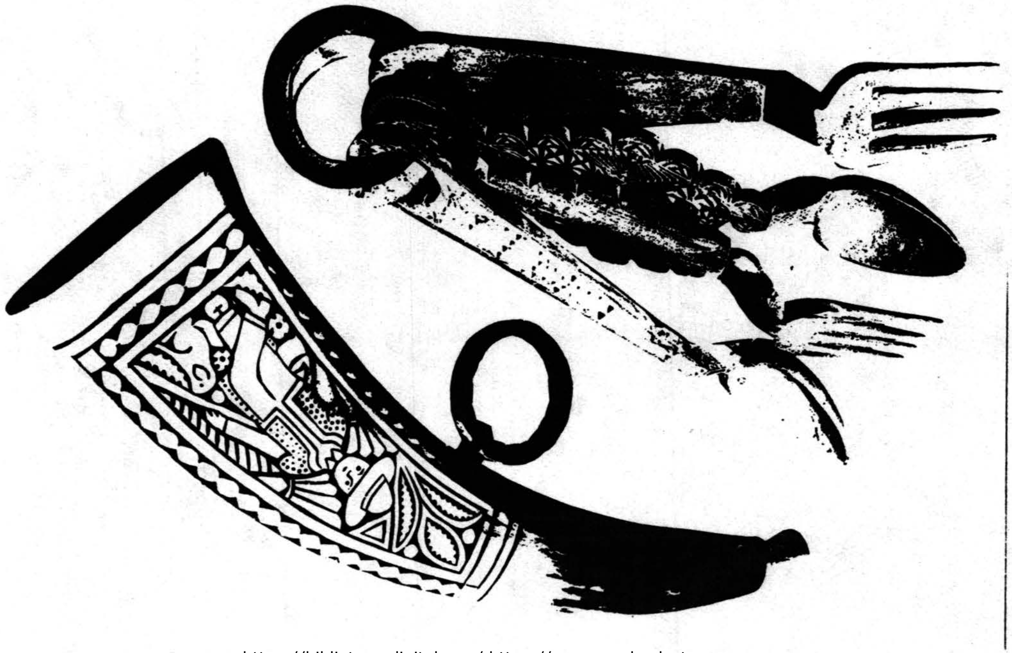
Les gardiens d'équidés.

Les gardiens d'équidés comprennent deux ou trois personnes; le palefrenier (eguariço) et exceptionnellement son aide (poldreiro) qui garde les poulains et les jeunes chevaux.

CYCLE PASTORAL DU BERGER







Le palefrenier s'occupe seul d'un haras; on l'appelle plutôt éguariço que maioral et son travail consiste à garder et à faire paître le troupeau, à conduire la jument à l'étalon et à surveiller de près la copulation, entraver la jument et la tenir par le licou au moment de l'acte, répréhender l'étalon quand celui-ci se montre abusif, négligent ou insouciant. Il doit prendre toutes les précautions possibles au moment critique des naissances. C'est lui qui prend la direction de l'attelage au cours du battage sur l'aire, en s'aidant d'un fouet. L'été, si le haras est important et les aires de battage considérables, l'éguariço est aidé par un des travailleurs de la ferme qui dirige un second attelage. Il tond les crinières et les queues de juments et des pouliches, les ferre à la veille du battage et au cours de cette besogne. See gages sont de 54.000 reis (sans puvilhal); ou bien, il reçoit moins d'argent, a le droit d'avoir une jument et reçoit du blé ou du seigle.

Son aide, le poldreiro, s'occupe de faire paître les poulains et les chevaux de un à deux ans. Cette besogne s'accomplit au printemps ou au moment du sevrage.

L'alfeireiro est un entregue qui s'occupe du bétail qui n'a pas eu de portée; bovins et équidés de un à trois ans; porcins, ovins et caprins de un an à un an et demi.

En août 1981 on m'a parlé des "tocadors de gado" (ceux qui touchent le troupeau, le font avancer). Ces bergers travaillent pour le compte des négociants; ils venaient chercher le troupeau pour le conduire jusqu'à Lisbonne à l'abattoir, après quoi ils revenaient en train pour repartir à pied avec un autre troupeau appartenant au même patron ou à un autre.

Il existait une forme d'élevage marginal, appelé "gado de mau andar" (troupeau qui ne marche pas comme il faut). Lorsque le propriétaire n'avait pas suffisamment de pâturages, il faisait pâturer son troupeau sur les terres des autres. Celui qui gardait ce troupeau s'appelait également "de mal andar"; lorsqu'il y avait une foire dans la ville, un négociant a chetait par exemple 500 agneaux, ensuite il embauchait cinq bergers, à chacun il confiait 100 agneaux dont le poids s'élevait à 1.000 kgs. Chaque berger partait avec son troupeau et le faisait paître pendant plusieurs mois sur les pâturages d'autrui, quitte à se faire rosser; au bout de trois ou quatre mois, il retournait à la foire avec le troupeau qui entre temps s'était engraissé et pesait le double. Négociant et berger se partageaient les 1.000 kgs supplémentaires.

La hiérarchie des gardiens de troupeau.

Parmi les grandes classes de ganadeiros, il existe une autre distinction relative à la destination de l'élevage: le cheval est l'animal noble par excellence, celui de l'aristocratie. Un cavalier suscite toujours l'admiration des gens, en ville, dans les concours hippiques ou dans les corridas. Parmi les bovins, il existe un élevage de combat (de cepricho) composé de taureaux (bois bravos) qui participent aux corridas, manifestation très répandue au sud du Tage. Les qualités qu'on attribue à ces

chevaux ou à ces taureauxn beauté, bravoure, font la réputation du propriétaire, son nom apparaît sur les affiches des arènes ou des manèges; une part de cette célébrité rejaillit sur ceux qui les ont soignés.

En revanche, les boeufs domestiques, les vaches, porcs, moutons, chèvres, n'ayant pas d'autre finalité que celle de fournir leur force de travail ou d'être consommés, ne provoquent que de l'indifférence, autant à ceux qui les gardent. On peut d'ailleurs signaler que les Romains faisaient la distinction entre les biens permanents de la maison (esclaves, chevaux, mulets, ânes) et les choses qui passent, "pecunia" (les vivres, le bétail des lointaines prairies, les métaux, l'argent).

Observations annexes.

Les ajudas sont nourris et reçoivent une somme d'argent. Les maiorais et les entregues, responsables du troupeau, reçoivent en plus un pourcentage de laine (les bergers), de bêtes (bergers, porchers, chevriers), de lait (chevriers, bergers). Les bouviers et les palefreniers qui participent aux travaux agricoles (labours, battage), bénéficient d'une certaine quantité de céréales en plus du puvilhal.

Il apparaît évident que plus le troupeau est grand, plus les puvilhals augmentent; plus il y a de la laine et du lait; plus la récolte est bonne, plus grande est la quantité de grains qui revient aux bouviers et aux palefreniers. C'est cette forme de stimulation qui attache définitivement le maioral au troupeau (Capela e Silva). Théoriquement, on peut supposer que ces avantages sont dans l'ensemble équivalents, mais dans la pratique, ils peuvent varier d'une année à l'autre et ceci pour plusieurs raisons: abondance ou insuffisance des pâturages, bonne ou mauvaise condition des mises bas, survie ou non des nouveau nés, prix du lait, de la viande ou de la laine sur le marché.

C'est également difficile d'évaluer les revenus des ganadeiros en général, parce que chaque propriétaire avait pour ainsi dire son tarif, sa propre loi, qu'il fallait accepter ou s'en aller.

Lorsqu'on compare les aliments que les ganadeiros et leurs ajudas recevaient à la fin du 19-ème siècle et ce qu'ils recevaient avant le 25 avril 1974, on s'aperçoit qu'ils n'ont pratiquement pas changé. A la fin du 19-ème siècle et par mois, ils recevaient 40 kgs de pain, 500 gr de lard, deux litres d'huile d'olive, 2 à 8 [illegible]s de légumes secs, 28 fromages.

En 1948, un maître porcher et son aide reçoivent chacun 40 litres de farine, 2 litres d'huile d'olive. En 1950, un maître berger reçoit 80 litres de farine de blé, 2 litres d'huile d'olive et 7 litres de haricots secs. Vers la même époque, un autre recevait 80 litres de farine de blé, 2 litres d'huile d'olive, 2 litres de haricots secs et 2 kgs de lard.

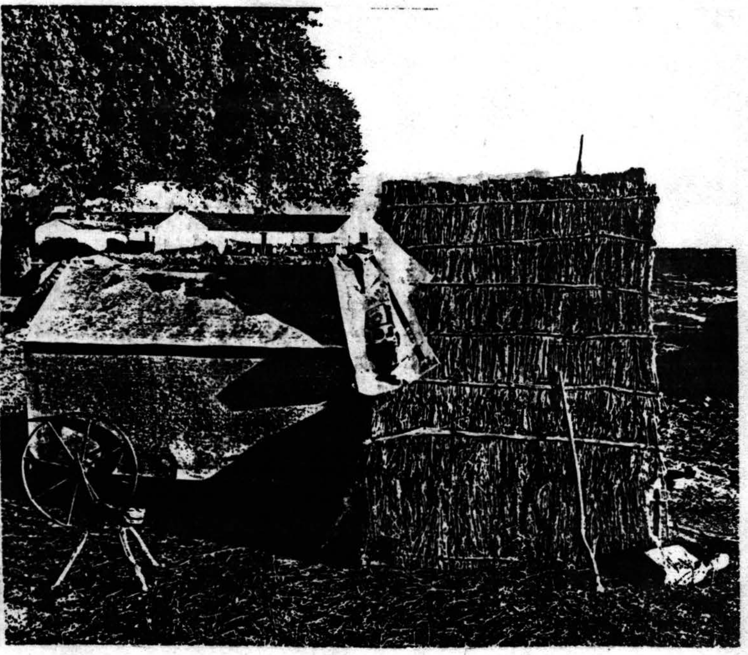
LES FORMES D'ELEVAGE.

Pour les bouviers, vachers, palefreniers, l'élevage est sédentaire;









les bêtes passent une partie de l'année dans les pâturages qui leur sont réservés, le restant à l'étable ou à l'écurie et elles sont toujours assurées d'être bien nourries.

Pour les bergers et les chevriers l'élevage est ambulant; ils mènent leur troupeau et le matériel de pard d'un pacage à l'autre selon les disponibilités qui s'offrent, durant toute l'année; les brebis vont sur les terrains granitiques où poussent les graminiées ou sur les éteules après la moissons; les chèvres, sur les terrains schisteux ou en pente, dans les friches particulièrement sauvages.

Les porcs vont à la glandée sur les montados ou sur les éteules après les brebis; ils sont toute la journée à l'air libre mais rentrent à la porcherie pour dormir, pour mettre bas ou pour allaiter les petits, seuls les porcs à l'engraissement restent dehors la nuit et le jour. L'élevage des porcs est mi-sédentaire, mi-ambulant.

Lorsque les pâturages s'avèrent insuffisants, des conflits surgissent entre les ganadeiros. Capela e Silva rapporte les propos d'un berger de la région de Elvas: "les brebis des grandes maisons n'ont pas de patron! tout est pour les vaches bénies, les boeufs ou les juments! qu'est-ce que nous laisse le propriétaire? avec tout ce foin qu'il récolte...C'est seulement quand les pâturages sont réduits à un paillasson qu'on les autorise les pauvres brebis à y entrer. C'est quelque chose! Après çà, on veut des milliers de fromages, des tonnes de laine et des agneaux! Que le diable les emporte! Le remède pour avoir un troupeau qui se voit, c' est de lui fournir des vivres, c'est pas compter les dépouilles!"

ELEVAGE ET AGRICULTURE.

L'élevage est complémentaire de l'agriculture et la pratique de l'assolement triennal est largement répandue dans l'Alentejo. Les jachères servent de pâturages aux bêtes qui fument la terre en même temps; la fumature des brebis est particulièrement efficace et l'association entre l'élevage des ovins et la culture du blé est courante; 400 brebis fument 1 Ha en 20 nuits. Jusqu'aux années 1940 - 1945, les troupeaux de brebis les troupeaux de brebis de la province voisine (Beira) transhumaient en Alentejo, mais de nos jours l'hivernage se limite aux plateaux de Beira Baixa. Les éteules alimentent successivement les boeufs, puis les brebis, puis les porcs. La rotation des cultures entraîne le déplacement des troupeaux, en particulier les troupeaux de chèvres et de brebis; les champs sans clôture constituent un des aspects caractéristiques de la complémentarité élevage - agriculture.

Cette mobilité des troupeaux oblige le berger et le chevrier à construire des parcs mobiles, "bardo", pour les chèvres, "aprisco" pour les brebis, pour les traire. Pour dormir, le chevrier et le berger se servent d'une cabane mobile (choca) en paille de seigle; cette cabane est formée de deux panneaux qui prennent appui l'un sur l'autre. Le fond de la cabane reste fixe, le devant s'ouvre comme une porte; elle est légère, facile à faire, facile à transporter et à déplacer; parfois la cabane s'accompagne d'une roulotte en zinc également facile à déplacer.

LE TRAVAIL ET LE LOISIR.

Pendant ses moments de loisir, tout en gardant un oeil sur son troupeau, le gardien consacré des heures et des heures à fabriquer des objets reproduits ou inventés, simples ou complexes, sculptés ou décorés. Tous n'exercent pas forcément cet art, cela dépend de leurs aptitudes, du temps dont ils disposent et aussi du lieu de leur activité, proche ou à l'écart de la communauté. C'est pourquoi je pense qu'il est important de faire cette distinction, en la comparant avec les périodes de travail intensif et les périodes de calme pour chacun d'eux.

Ceux qui vivent à la ferme.

Les bouviers, les palefreniers, les vachers, vivent au "monte". Leurs bêtes logent à l'étable ou à l'écurie en hiver. Le bouvier participe aux labours en automne et en hiver (octobre à mars); la palefrenier participe aux battages sur l'aire en été. Les bovins et les équidés héritent des meilleurs pâturages situés dans la périphérie immédiate du monte. Pour tous les trois, la période de repos se situe au printemps, saison où la pâture est abondante et où le bétail mange à volonté et se rassasie plus vite, la surveillance du troupeau est plus facile.

Le vacher, qui passe une partie de l'année hors du monte, est plus proche du berger, du porcher et du chevrier; le bouvier et le palefrenier, qui participent aux travaux agricoles, sont plus proches des travailleurs agricoles.

Ceux qui vivent à l'écart de la communauté.

Les bergers, les porchers, les chevriers, vivent seuls avec leur troupeau et leurs chiens et ont pour principale occupation le gardiennage de leurs bêtes. Ils vivent à l'air l ure toute l'année, se déplacent d'un pâturage à l'autre, dorment dans leur cabane l'hiver et à la belle étoile l'été.

Les bêtes trouvent leur nourriture sur les pâturages naturels, au montado (les porcs), sur les terrains à forte pente ou sur les friches (les chèvres), sur les jachères, éteules, oliveraies, chênaies (les brebis). Ils ne se séparent jamais du troupeau et lorsqu'ils doivent s'absenter, ils trouvent un remplaçant et le payent.

Pour le berger, la période de travail intensif se situe en octobre et novembre, au moment de l'agnelage, occupation qui le tient éveillé parfois jour et nuit; la période de repos c'est l'été, lorsque le sevrage et la traité sont terminés. Pendant les heures chaudes de la journée, les brebis se rassemblent à l'ombre d'un chêne et se reposent, le berger aussi; elles se mettent à brouter en fin d'après-midi et la nuit, quand la température se rafraîchit.

Pour le porcher, c'est le contraire; l'hiver, période des glands, les porcs mangent à volonté; ceux qu'on engraisse se déplacent peu et il n'est pas utile de les enfermer. C'est une période de repos pour celui qui les garde. L'été, la nourriture commenc à manquer, le porc (dont l'odorat est fin), commence à sentir le blé ou autre semence

quelconque et cherche à s'enfuir vers les champs en défens; c'est alors qu'il faut redoubler de vigilance et les enfermer pendant la nuit. Les mises-bas et les affiliations des truies et de leurs petits (décembre, juin) sont deuxautres temps forts du porcher.

Pour le chevrier c'est plus compliqué; la période de travail intensif se situe en automne (gestations, mises-bas, affiliations); ces missons sont plus délicates que celles des brebis et des truies. De plus, les chevreaux ne marchent pas à la naissance, contrairement aux agneaux, et ils ne reconnaissent leur mère qu'au bout de trente jours (ils ne sont pas en permanence avec elle). Les chevrier conduit les mères deux fois par jour auprès de leurs petits pour les nourrir et les sépare la nuit, contrairement aux truies. L'hiver, les chèvres mangent pendant la nuit, même s'il pleut; l'été, elles ne craignent pas la chaleur ni la pluie. Elles broutent le jour sous un soleil toride et, contrairement aux brebis qui s'arrêtent dès qu'elles ont de quoi se nourrir, les chèvres mangent en marchant, ce qui oblige le chevrier à se déplacer continuellement. Pour cette raison, le chevrier possède plusieurs chiens (trois ou quatre) et personne ne peut l'approcher. Si on a des nouvelles à lui communiquer, bonnes ou mauvaises, il faut les lui crier de loin.

En résumé, parmi ceux qui vivent complètement ou partiellement à l'écart de la communauté, c'est le berger le plus avantagé en ce qui concerne le temps des loisirs, puis le porcher, le vacher et enfin le chevrier. Un dicton affirme que pour être fort et en bonne santé, il faut garder des brebis l'été et des porcs l'hiver. Comme le pourcentage de bergers et de porchers est le plus élevé parmi les gardiens de troupeau, c'est surtout chez eux que l'art pastoral prédomine.

Bibliographie.

BALABANIAN, Olivier. Les exploitations et les problèmes de l'agriculture en Estramadure espagnole et dans le Haut Alentejo. Thèse de 3-e cycle, Université de Clermont Ferrand, 1980, 2 vol.

BARROS, Cunha. "Aspectos decorativos da cortiça na Exposiçao do Mundo Português." Boletim da Junta National da cortiça, n° 47.

BELMONT, Nicole. Mythes et croyances dans l'ancienne France. Flammarion, 1973.

BOURBON, Albert Alain. Histoire du Portugal. PUF, 1970, 126 p.

BRISBARRE, Anne Marie. Pratiques et savoirs des bergers de France des origines à nos jours. Thèse de 3-ème cycle, EHESS, 1980, 311 p.

BRUNHES DELAMARRE, Mariel. Bergers de France. Maisonneuve et Larose, 1972, 327 p.

CARMO, Antonio M. do. "A arte rustica em Evoramonte". Terra Portuguesa, 3, Lisboa, 1917, n° 12.

CHAVES, Luis. "A arte popular da cortiça". Mensario das Casas do Povo, IX, Lisboa, 1954, pp. 9 et 22.

CHAVES, Luis. "Quem nao tem que fazer faz colheres". Mensario das Casas do Povo, IX, Lisboa, 1955, p. 15.

COSTA, Cincinnato da, Luiz de Castro. Le Portugal Agricole. Lisbonne, 1900.

COELHO, P. M. Laranjo. Terras de Odiana, Subsidios para a sua Historia documentada - Medrobiga, Aramenha, Marvao, 1924.

CORREIO, Vergilio. "Um calix e uma tabaquiera em Evoramonte". Terra Portuguesa. Lisboa, 1916, p. 157.

CORREIO, Vergilio. "Pintadeiras e chavoes alentejanos". Terra Portuguesa, p. 23.

CORREIO, Vergilio. "As colheres bordadas", Terra portuguesa, 2, Lisboa, 1916, p. 79.

CORREIO, Vergilio. "O Povo e a simbolica". Actas do congressa do Mundo Português, XVIII, 2. Lisboa, 1940.

CUISENIER, Jean. "Le système économique villageois". Etudes Rurales, tome 13-14, 1964, Paris.

CUTILEIRO, José. "A Potuguesa Rural Society". Etudes Rurales, n° 48, 1972.

CUTILEIRO, José. Pobres e ricos do Alentejo. Lisboa, 1975.

DECHELETTE, J. Manuel d'archéologique préhistorique celtique et gallo-romaine. Paris, 1910.

DECHELETTE, J. "Le culte du soleil aux temps préhistoriques". Revue Archéologique, XIV, Paris, 1909/

DIAS, Jaime Lopes. Etnografia da Beira, III, LIsboa 1929; et VI, 1942.

DIGARD, Jean Pierre. La vie pastorale à Bonneval-sur-Arc. Grenoble,1974.

FICALHO, Conde. "O elemento arabe na linguagem dos pastores alentejanos". Tradiçao, I, Serpa, 1899.

GALY, G. R. "Problèmes du développement économique dans les pays méditerranéens". Etudes Rurales, 36, 1969.

GASPAR, Jorge. Portugal em mapas e em numeros. Livros Horizonte, Lisboa, 1979, 187 p.

GONCALVES, Luis da Cunha. A vida rural no Alentejo. Coimbra, 1922.

GUILAINE, J. "Premiers bergers et paysans de l'Occident méditerranéen". Etudes Rurales, 75, 1979.

KAVADIAS, G. B. Pasteurs nomades méditerranéens, les Sarakatsans de Grèce. Paris, 1965.

KOPCZYNSKA-JAWORSKA, Bronislava. "La vie pastorale dans les Carpathes". Etudes Rurales, 9, 1963.

LEROY GOURHAN, André. Le geste et la parole. Paris, 1964.

LEROY GOURHAN, André. Milieu et technique. Paris, 1943, rééd. 1973.

LUCENA de Manuel. O Salazarismo. Lisboa, 1976.

MAGALAES. Gr-'inho. "L'Economie de l'empire portuguais au XVe et au XVIe siècle". Etudes Rurales, 66, 1977.

MANDROU, Robert. De la culture populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles. Paris, 1964, 262 p.

MARQUES, Oliveira. Historia do Portugal. Lisboa, 1974.

MARTINHO Alberto Trindade. O pastoreio e o queijo da Serra. Coll. Parques naturais, 3, LIsboa, 1978.

MAUSS, marcel. Manuel d'ethnographie. PUF, Paris, 1950.

PICAO, José da Silva. Atraves dos Campos. Lisboa, 1903.

PIRES, Thomaz A. "Investigaçoes Etnograficas". Reviste Lusitana, XI, Lisboa, 1908.

PERNET, F. et G. Lenclud. "Bergers de Corse". Etudes Rurales, 76, 1979.

PORTELA, Artur Marreiros. 'A vida dos pastores do concelho de Amodovar'. Naturalia, XI, 556, Lisboa, 1943.

RIBEIRO, Orlando. Portugal mediterraneo e o atlantico. Lisboa, 1967.

RIBEIRO, Orlando. "L'évolution agraire du Portugal méditerranéen . Etudes Rurales, 41, 1971.

RIBEIRO, Orlando. Contribuiçao para o estudo do pastoreio na Serra da Estrela" Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1940.

RIVIERE, George Henri. Types disparus d'outillage agro-pastoral français. Catalogue. Paris, 1968.

SALMONA, M. et H. de Vries. Hommes au travail. Université de Nanterre, juin 1973.

SILBERT, Albert. Le Portugal méditerranéen à la fin de l'ancien régime et au début du XIX-e siècle. Paris, 1966, 2 vol.

SILVA e Capela. "Ganadeiros Alentejanos". Arquivo Transtagano, II, 1934.

SILVA e Capela. A linguagem rustica no concelho de Elvas. Elvas, 1947.

SILVA e Capela. Ganharias. Lisboa, 1939.

SILVA e Capela. Memorias Alentejanas. Elvas, 1950.

VARAGNAC, André. Les traditions populaires. Paris, 1978.

VEIGA, José. Du latifundisme à l'autogestion. Thèse de 3-e cycle, Paris, I, 1979.

LES MAISONS EN BOIS DU MARAMUREȘ. COMPARAISONS ET HYPOTHÈSES

Silvia Gabriela Beju

Les maisons en bois du Maramureș, expression d'un mode de vie.

L'architecture en bois du Maramureș condense en elle la vie des ceux qui l'utilisent. Elle est le résultat d'une certaine évolution technique, qui traverse plusieurs étapes et qui est en rapport avec les techniques de construction des populations voisines. Elle répond aux conditions du milieu naturel (région froide, précipitations atmosphériques fréquentes) et utilise de manière appropriée le bois des nombreuses forêts de la région.

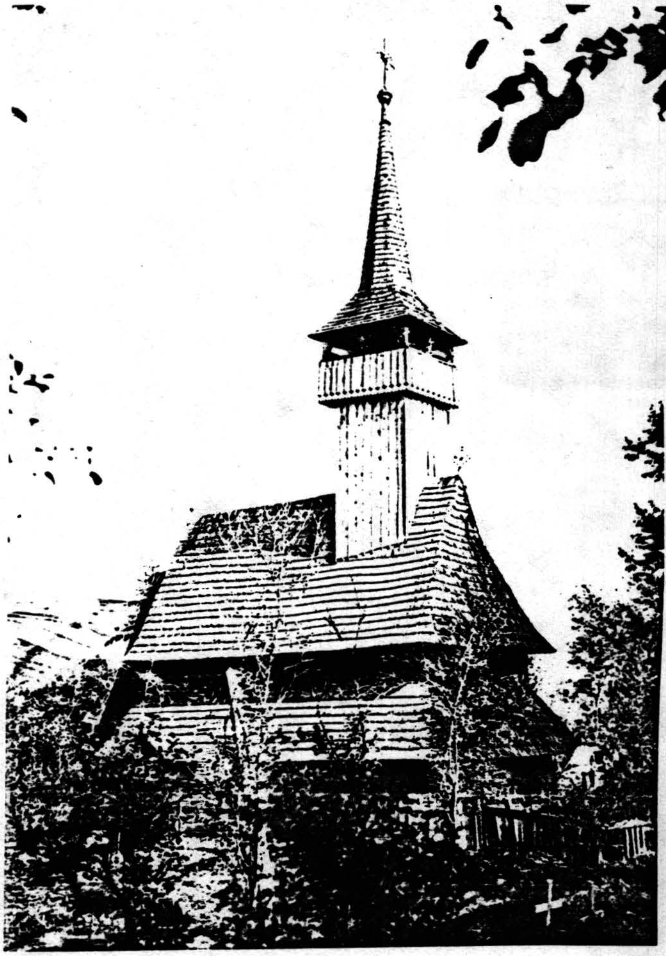
Elle nous fait comprendre la composition du groupe domestique qui, chez les Roumains, est basé sur la présence d'un seul couple marié avec ses enfants non mariés. La pièce unique habitée correspond aux besoins de ce groupe. Elle répond, ensemble avec les attenances, aux nécessités d'une exploitation agricole. Les fonctions d'une maison incluent celle du cellier, occasionnellement abri pour les animaux. Elle exprime la conception sur le monde des gens, leur religion, leurs superstitions aussi. Elle leur donne la possibilité de manifester leur sens esthétique et souvent, à travers lui, d'assurer leur rang social.

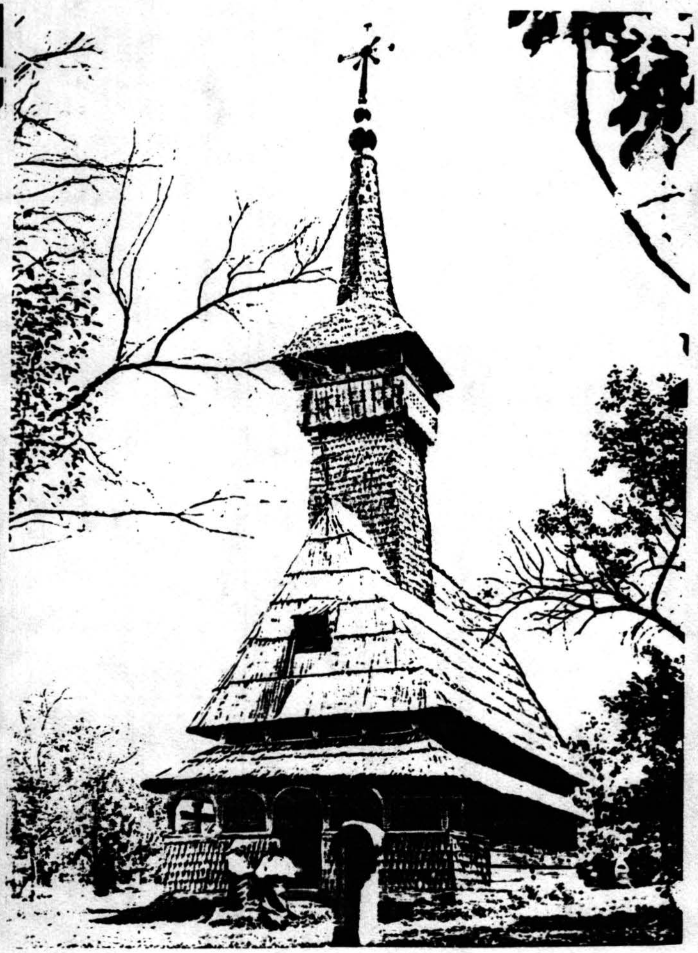
La maison en premier lieu, l'église et les attenances aussi, sont donc l'expression synthétique d'un double caractère, matériel et spirituel. Ils constituent des espaces extrêmement vivants, où chaque partie et chaque moment acquièrent une signification. L'architecture locale devient l'endroit où sont concentrées les caractéristiques du mode de vie local.

La situation des paysans du Maramureș, avec leur histoire, leurs relations culturelles passées ou actuelles, leur voisinage avec tel ou tel groupe ethnique, mettent leur sceau aussi sur l'architecture locale. Connaître cette architecture signifie donc ne pas se limiter à l'analyse d'un seul aspect, mais d'emprunter une multiplicité de points de vue.

Le caractère unitaire de l'architecture en bois du Maramureș.

Le caractère unitaire de l'architecture locale en bois est évident. Les mêmes matériaux de construction, les mêmes procédés, et qui tra-








102

versent les mêmes étapes. Les différences apparaissent souvent comme l'expression du moment historique où tel ou tel aspect de la technique s'impose parmi les églises ou parmi les maisons, ou parmi les attenances. On voit les mêmes formes de toits, avec les mêmes charpentes (pour l'essentiel). Des croyances semblables rythment la vie de toutes ces catégories de monuments. Le décor est unitaire; la croix, les symboles solaires, les rosettes, les étoiles, la corde, apparaissent partout, même sur les anciens monuments funéraires.

Le parallélisme le plus évident est celui constaté entre la maison et l'église. A part les ressemblances de technique, faciles à observer, il y a celles plus profondes relatives à l'organisation de l'espace. L'un des plans essentiels pour: les maisons et composé d'une pièce de passage ("tinda") et d'une chambre habitée, ressemble au plan des églises composées elles-aussi habituellement d'un pronaos (correspondant à la pièce de passage) et d'un naos (correspondant à la pièce habitée). Le pronaos, comma la "tinda" de la maison est un espace moins sacré par rapport à la deuxième pièce. L'abside est, qui abrite l'autel des églises, trouve son correspondant dans le coin sacré des maisons, orienté de la même manière et abritant les icônes, le basilic; l'eau bénite et les rameaux apportés de l'église. Les âmes des morts n'entrent pas dans la pièce habitée par les vivants, et restent dans la tinda ou à l'extérieur de la maison, sur la galerie ouverte. Il en est de même pour l'église, où on allume des cierges pour les âmes des morts dans la tinda ou sur la galerie extérieure. Et si on ajoute le parallélisme concernant les rites de construction, on peut affirmer que l'eglise et la maison sont l'expression d'une même conception de l'architecture, et cela par-dessus des différences évidentes qui résultent de leurs fonctions différentes.

Les maisons roumaines du Maramureș et les maisons des Slaves voisins.

L'architecture en bois du Maramureș fait partie intégrante de l'architecture en bois roumaine. Elle est en même temps une région de passage vers l'architecture en bois du nord, en premier lieu celle des Slaves immédiatement voisins (Ukraîne Transcarpathique, Slovaquie, la région des Tatra polonaises).

Plusieurs éléments ont été déjà évoqués, qui marquent des différences ou des ressemblances entre les Roumains et les Slaves. Prenons à tour de rôle les chapitres étudiés pour les Roumains afin de les comparer avec l'architecture des Slaves.

La technique est semblable pour les fondations. Les parois sont partout construites partous de poutres horizontales, technique qui reste dominante jusqu'à nos jours dans une bonne partie de ces régions. Les poutres traversent partout les mêmes étapes: des rondins d'abord, des poutres de section rectangulaire ensuite. Les jointures prennent les formes connues pour les Roumains. En Ukraîne Transcarpathique on voit en plus une technique locale: l'arbre est coupé en deux, le long du tronc et vers son milieu. On obtient ainsi deux moitiés du tronc d'un arbre, chaque moitié ayant une face droite et une autre demi-circulaire. Lorsqu'on monte les

parois, on met la partie droite vers l'intérieur de la maison; ainsi, la paroi sera droite à l'intérieur facilitant le crépissage. A l'extérieur elle conserve l'aspect habituel des maisons faites en rondins.

Le plâtre mis du côté extérieur entre les rondins, prend dans les régions du nord de la Roumanie (Transylvanie, Bucovine) l'aspect de lignes colorées qui s'intercallent entre les rondins sans les couvrir complètement et donnant naissance à un décor caractéristique. La couleur bois alterne de cette manière avec la couleur du crêpi, qui garde la couleur jaune naturelle ou, le plus souvent, est coloré en bleu ou en blanc. La même technique de fixer le plâtre et qui donne naissance au même type de décor, se rencontre au sud de la Pologne, en Slovaquie, en Ukraîne Transcarpathique.

La galerie extérieure, qui suit dans le temps la maison sans galerie, se retrouve également partout. Sur la façade, des morceaux de bois mis dans l'angle formé par les poteaux verticaux et la poutre qui les surmonte, donnent naissance à des arcs cintrés enmême temps qu'ils consolident la construction.Il s'agit d'un élément dont l'utilisation ne s'arrête pas à ces régions, mais va plus loin vers le centre et l'occident de l'Europe. On le voit devant les maisons, les églises, près des colonettes qui bordent les galeries ouvertes, près des portes des maisons et des églises ou près des portes cochères. Le décor sculpté des colonnettes qui bordent la galerie ouverte extérieure à la maison et à l'église du Maramureş, se rattache à l'art de la Transylvanie où il trouve son centre de gravité. Vers le nord, il remonte en Ukraîne Transcarpathique où il domine encore et disparaît lorsqu'on s'oriente plus loin, vers l'est, le nors ou l'ouest. L'Ukraîne Transcarpathique paraît être à cet égard un point de rencontre entre l'architecture de la Transylvanie roumaine et celle des régions orientales et occidentales de l'Europe. Le décor gravé présente quelques éléments qui dépassent les frontières du Maramureş et des régions voisines. Ainsi, la croix, les symboles solaires, la rosette, sont tout aussi fréquents vers le nord et l'ouest. Par contre, ils semblent disparaître (ou tout au moins devenir rares) lorsqu'on s'oriente vers l'architecture russe du nord. Mais les ressemblances qui vont jusqu'à l'identité sont celles qui rattachent le Maramureş au reste de l'architecture roumaine.Ceci est vrai pour toutes les catégories de monuments, exceptant les grandes portes cochères, si typiques du Maramureş, et qu'on ne retrouve ni au nord ni au sud de cette région .

Le toit marque des différences évidentes. Le toit à quatre pentes domine en Roumanie et descend vers le sud, dans la Péninsule Balkanique, jusqu'à proximité des régions méditerranéennes.On le retrouve dans les régions slaves voisines, où il est accompagné par d'autres formes de toit. Le toit des régions nordiques, à deux pentes, ne pénètre pas parmi les Roumains du Maramureş (à part de rares maisons neuves), mais arrive en Ukraîne Transcarpathique et même parmi les Slaves minoritaires du Maramureş ou du nord de la Moldavie (Bucovine). Par contre, des toits qui viennent de l'Occident ont pénétré dans le Maramureş et également en Ukraîne Transcarpathique. Il s'agit d'un toit à deux grandes pentes avant et arrière, et deux petites pentes latérales; ces deux dernières peuvent avoir des dimensions variées, plus basses ou plus hautes. Le petit toit

latéral installé sur le faîte, qui permet à la fumée de sortir du grenier, existe dans toute la région voisine avec le Maramureș. Prenant en comptesa fréquen ce, plus grande en Slovaquie, et le fait qu'il s'arrête sur la ligne des Carpathes, il a probablement son origine vers l'ouest. L'autre petit toit, installé vers le centre du faîte du grand toit et un peu plus haut, qui permet lui aussi à la fumée de sortir, vient probablement toujours de Slovaquie. En Roumanie,il s'arrête au nord du pays; plus au sud on le rencontre seulement sur des constructions ayant une fonction autre que celle de maison (abri pour les fours des potiers, ou pour les alambics à fabriquer l'eau de vie).

Le plan et l'intérieur présentent des ressemblances significatives, mais il est difficile de les mettre sur une carte. Les plans du Maramureș se retrouvent tels quels en Ukraîne Transcarpathique et partiellement aussi dans le resto de l'Ukraîne, à l'est des Carpathes. En plus, les populations slaves ont des plans qui présentent des particularités qu'on ne retrouve pas au Maramureș. Parmi les Slovaques et les Polonais certains plans sont composés d'éléments qui se répètent, une seule maison étant ainsi composée de plusieurs de ces éléments. Il s'agit dans ce cas des plans rattachés à l'organisation de la famille s-ave, composée de plusieurs couples mariés avec leurs enfants, qui vivent sous un même toit.

Le mobilier en bois suit partout une même évolution; toutes ces populations traversent la phase archaîque des meubles très simples, qu'on peut observer rarement encore de nos jours dans les maisons, mais avec plus de fréquence dans les bergeries. Elle est suivie par un phase où le mobilier est mieux constitué, qui rappelle l'art gothique venu de l'Occident et qui a un décor semblable à celui de l'architecture locale. Le mobilier peint pénètre partout, mais à des époques différentes et avec des fréquences différentes. Au Maramureș et en Ukraîne Transcarpathique il semble être moins fréquent qu'en Pologne et en Pologne.

L'organisation du foyer est presque identique dans toute la région, mais elle ne s'arrête pas à la limite su du Maramureș. Vers le sud, elle descend jusque dans les collines de la Valachie; à l'est, elle recouvre la Moldavie roumaine, et celle administrée par les soviétiques mais habitée toujours par des Roumains. Vers le nord, on la retrouve en Pologne; puis, vers l'ouest, elle dépasse les limites de la région qui me préoccupe.

Le caractère des intérieurs.

Indifféremment de la zone que j'ai observée, qu'il s'agisse de la Roumanie ou des pays scandinaves, on ressent dans les intérieurs des vieilles maisons paysannes une sensation de bien-être qu'on retrouve rarement dans l'architecture moderne, même dans celle paysanne moderne. On se rend compte à travers les photographies qui illustrent les intérieurs paysans des autres régions de l'Europe, qu'on y retrouve une atmosphère semblable. Les choses deviennent plus intéressante encore en constatant que dans bon nombre des églises en bois il y a le même impression de bienêtre que dans les maisons. Et, ce qui m'a aidé à avoir peut-être un début d'explication et à comprendre cettequestion, j'ai retrouvé la même atmosphère dans les maisons moyenâgeuses en bois apparte-

nant aux marchands et aux navigateurs de la Hansa, organisation commerciale ●nt les bateaux parcouraient les mers, celle Baltique surtout. Jus qu'à nos jours se sont conservés une série de leurs bâtimens dans le port de Bergen, en Norvège.

Les réponses que j'essaie de donner sont tout autent de questions qui doivent être approfondies.

Je commence par rappeler ce qui a été dit au début de cet article; il y a une relation intime entre la vie des gens du passé et leurs constructions, relation qui s'est perdue de nos jours. La construction moderne (je pense d'abord aux maisons) reste dans la majorité des cas quelquechose d'extérieur, d'impersonnel, auquel les gens doivent bon gré, malgré, s'adapter. Rien de la construction n'exprime leur vie réelle, avec leurs démarches, rien ne rattache ces maisons à leurs idées, à leurs croyances. L'idée même que la manière dont une maison est construite peut influencer le destin d'une famille tend à disparaître. Dieu, la religion, la magie, tout le cortège de superstitions qui accompagnaient jadis les actes de la vie quotidienne, trouvaient un reflet dans els constructions aussi. Combien de constructions modernes expriment-elles encore ce qu'il y a de plus profond dans un être humain?

Le matériau semble jouer un rôle non négligeable. Si l'atmosphère intime, agréable, subsiste aussi dans des maisons paysannes faites en terre ou en pierre, elle est plus nette dans une maison en bois. Par sa couleur, par l'impression qu'il s'agit de quelque chose de vivant, le bois crée une ambiance spéciale. La différence devient plus marquante encore par rapport au béton. Les parois d'une maison pareille, faites avec des machines, sont parfaitement réguliers et droits. Rien de personnel, rien de la vibration humaine qu'on perçoit sur les parois d'une vieille maison faite à la main et où on sent la vie, même si le bois est recouvert de plâtre.

La lumière intervient de manière décisive. Les petites fenêtres des anciennes maqsons paysannes, et même des anciennes églises, de même que leurs portes, créent à l'intérieur des espaces de lumière et laissent en même temps subsister des parties d'ombre. Ces zones d'ombre et de lumière qui alternent, sont là, même si la nuit tombe. Qu'il s'agisse de la lumière diffusée par le feu, ou de celle des anciens systèmes paysans d'illumination, on a une lumière vivante, qui bouge, qui s'allume et qui s'éteint, qui crée un centre de lumière autour duquel on se réunit et qui laisse dans l'ombre ou la pénombre les autres parties de la pièce. Il s'agit d'un aspect que l'architecture a partiellement repris, car les ampoules installées au milieu du plafond et qui jettent une lumière éblouissante et égale dans toute la pièce se font rares, remplacées par des lampes plus basses, qui créent des espaces inégalement éclairés.

Mais même ainsi, il faut regarder un intérieur illuminé par une chandelle où par un vrai feu, et celui où c'est une chandelle électrique qui veut les remplacer: la différence qualitative entre les deux est très grande, à l'avantage de la première. Les chandelles éléctriques qu'on

installe dans certaines églises modernes, trahissent le fait que ceux qui les ont installées ont oubliée le caractère sacré du feu dans les religions du passé, et contribuent à créer un intérieur où l'atmosphère chaude du vrai feu est remplacée par celle froide d'une ampoule électrique.

Etroitement rattachée à la lumière, la couleur joue fortement dans les vieux intérieurs paysans. Il suffit de se rappeler la richesse de couleurs de la poterie et des tissus et la manière dont ils recouvrent de grands espaces, jusqu'au plafond. Si la lumière change à l'intérieur lorsqu'on passe du jour à la nuit, et de la lumière du jour à celle artificielle, ce changement est plus subtil dans un intérieur paysan. La lumière rencontre les couleurs des tissus, de la poterie, des parois, du mobilier. Elle est reflétée par des surfaces luisantes, qui brillent sans fatiguer, car elles alternent avec des espaces qui ne renvoient pas la lumière. Il suffit de passer un soir dans un tel intérieur pour ressentir la réalité de cette impression de bien-être si difficile à exprimer en paroles.

Enfin, les proportions. Il y a dans les plus beaux des intérieurs paysans un sentiment d'intimité. Il résulte probablement du rapport entre les proportions du plan et celles de la hauteur de la pière. Les pièces paysannes sont basses, on arrive presque à toucher de la main le plafond ou au moins la poutre maîtresse, plus basse que le reste. On se sent bien, entouré de partout, protégé de partout, le sentiment du vide qu'on ressent devant les plafonds hauts de bien d'intérieurs modernes n'existe jamais dans la vieille architecture en bois. Il est intéressant de constater que ce caractère d'intimité se maintient dans les églises en bois, dont l'espace intérieur est restreint. Dilué là où la nef n'a pas de plafond et l'intérieur monte jusqu'au niveau du toit, il garde toute sa concentration dans les anciennes églises roumaines, qui ont presque toujours un plafond bas. Comment expliquer alors le caractère monumental que certains de ces anciens monuments en bois acquièrent malgré tout?

Une analyse entre la surface des pièces et leur hauteut pourrait répondre - je le crois - au moins à une partie de la question soulevée dans ce paragraphe.

Bibliographie.

BANATEANU, Tancred. Arta populara din nordul Transilvaniei. Baia Mare, 1969.

BLOMQVIST, E. Z. Krestianskie postroiki Russkih, Ukraincev i Belorusov. Moscou, 1956.

BUTURA, Valeriu. "Secţia în aer liber a Muzeului etnografic al Transilvaniei". Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1962-1964. Cluj, 1966.

BRATULESCU, Victor. "Bisericile din Maramureş". Buletinul Comisiunii Monumentelor istorice. Bucarest, 1941.

DANCUȘ, Mihai et Nandor Katz. "Datini maramureșene consemnate într-o lucrare tipărită în secolul al XIX-lea". Comunicări științifice pe teme folclorice. Sighetul Marmației, decembrie 1970-1971. Baia Mare, 1973.

FOLTYN, Ladislav. Volksbaukunst in der Slowakei. Prague, 1960.

FLORESCU, Florea, Paul Petrescu, Paul H. Stahl. Arta populară pe Valea Bistriței. Bucarest, 1969.

FOCȘA, Gheorghe. Țara Oașului. Bucarest, 1975.

GODEA, Ioan et Ioana Cristache-Panait. Bisericile de lemn din eparhia Oradiei. Oradea, 1978.

HASALOVA, Vera et Jaroslav Vajdiš. Trésors de la Tchécoslovaquie. L'art populaire. Prague, 1974.

KERBLAY, Basile. L'Isba russe d'hier et d'aujourd'hui. Lausanne, 1973.

LAZISTAN, Eugen et Jan Michalov. Drevene stavby na Slovensku. Martin,1971.

Magyar Statisztikai Közlemenyek. III Kötet. Az 1891 ev elejen vegrehajtott. Nepszamlalas eredmenyei. Epulet statisztika. Budapest, 1893.

MAKUŠENKO, P. I. et Z. A. Petrova. Narodnaia arhitektura Zakarpatija. Kiew, 1956.

MAKOVECKJI, I. V. Arhitektura russkogo narodnogo žilišča. Moscou, 1962.

OPRESCU, George. L'art du paysan roumain. Bucarest, 1937.

NISTOR, Francisc. Poarta maramureșana. Bucarest, 1977.

PETRANU, Coriolan. Bisericile de lemn din județul Arad. Sibiu, 1927.

PETRANU, Coriolan. Monumentele istorice ale județului Bihor. I. Bisericile de lemn. Sibiu, 1931.

PAPAHAGI, Tache. Graiul și folclorul Maramureșului. Bucarest, 1925.

POPA, Radu. Țara Maramureșului în veacul al 14-lea. Bucarest, 1970.

PETRESCU, Paul. Arhitectura țărănească de lemn din România. Bucarest, 1974.

PETRESCU, Paul et Paul H. Stahl "Decorul în arhitectura populară românească". Studii și Cercetări de Istoria Artei, 1/1960, Bucarest.

SAMOILOVIC, V. P. Narodnaia tvorcist v arhitekturi siliskogo žitlo. Kiew, 1961.

SICYNSKYJ, Volodimir. Monumenta architecturae Ukrainae. Prague, s.d.

STANCULESCU, Florea, Adrian Gheorghiu, Paul H. Stahl, Paul Petrescu. Arhitectura populară românească. Bucarest, 5 vol., 1956-1959.

STAHL, Henri H., et Paul H. Stahl. Civilizația vechilor sate românești. Bucarest, 1968.

STAHL, Paul H. "Interioare țărănești din România. (secolul al XIX și începutul secolului al XX-lea)". Muzeul Brukenthal, 1817-1967. Sibiu, 1967.

STAHL, Paul H. "L'organisation magique du territoire villageois roumain". L'Homme, XIII/3, 1973, Paris.

STAHL, Paul H. "Portile țărănești la Români". Studii și cercetări de istoria artei, 2/1960, Bucarest.

STAHL, Paul H. "Vieilles églises en bois de Roumanie". Revue des Etudes Sud-Est Européennes, 3-4/1965, Bucarest.

STAHL, Paul H. "Casa țărănească la Români în secolul al 19-lea". Anuarul Muzeul Etnografic al Transilvaniei pe anii 1959-1961. Cluj, 1963.

STAHL, Paul H. Planurile caselor românești țărănești. Sibiu, 1958.

STAHL, Paul H. "Case țărănești din Maramureș". Studii și Cercetări de Istoria Artei, 2/1961.

STAHL, Paul H., Paul Petrescu. "Arhitectura de lemn a Maramureșului". Arhitectura R.P.R., 1-2/1958, Bucarest.

ȘTEFANESCU, Ion D. Arta veche a Maramureșului. Bucarest, 1968.

VATAȘIANU, Virgil. "Contribuții la studiul tipologiei bisericilor de lemn din Țările Române". Anuarul Institutului de istorie din Cluj. Cluj, 1960.

VUIA, Romulus. Le Village roumain de Transylvanie et du Banat. Bucarest, 1937.

ZDERCIUC, Boris. "Aspecte din arhitectura populară din comuna Iedu, raionul Vișeu, regiunea Baia Mare". Studii și cercetări de istoria artei, 1-2/1955, Bucarest.

EGLISES EN BOIS DE TRANSYLVANIE
LA TABLE DES ANCETRES ("MASA MOŞILOR") (1)

Valeriu Buturà

Les églises en bois des Roumains du pays de Làpuş (Ţara Làpuşului) en Transylvanie, ne sont pas trop anciennes. Les formes traditionnelles les plus représentatives sont celles des églises orthodoxes de Làpuş et de Rogoz. L'église de Làpuş, située sur une terrasse à côté d'une rivière, est peinte en 1697; celle de Rogoz est construite après 1661, lorsque l'ancienne église est détruite par un incendie. Les deux églises sont les formes évoluées d'un type archaïque de plan, celui de l'église avec table des ancêtres faisant partie de l'édifice.

Le culte des ancêtres a des racines lointaines; repris par le christianisme, il reçoit des formes locales influencées par les pratiques ayant précédé le christianisme , pratiques auxquelles on renon difficilement. Une partie de ces coutumes sont en contradiction avec l'enseignement de l'Eglise, ce qui fait qu'elles sont célébrées à l extérieur des églises.

Le repas en souvenir des ancêtres est largement pratiqué. Certains jours de l'année et plus fréquemment durant le cycle des fêtes du printemps, les femmes portent à l'église différents aliments; après avoir d'abord assisté à un office religieux et prié pour les âmes des morts, elles offrent des aliments aux pauvres.Dans certaines régions, comme c'est le cas aussi pour le pays de Làpuş, on porte à l'église les aliments qu'on voit habituellement sur la table paysanne: des plats qui sont ou ne sont pas permis durant le jeûne, des soupes, des fruits et des légumes bouillis, des rôtis. Leur distribution et leur consommation n'est pas permise à l'intérieur des églises. Les conditions climatiques du printemps, avec des pluies fréquentes, empêchent souvent les paysans de prendre les repas en plein air et les oblige à chercher un abri. A ces repas, au début, participair probablement l'ensemble du groupe paysan.

Le repas offert aux ancêtres fait partie d'un rituel fortement enraciné dans la tradition et qui impose la consommation d'aliments près de l église, car c'est que se trouvent les tombeaux. A cette fin, on a aménagé un espace recouvert par le toit de l'église en y installant la table des ancêtres.

(1) Ces quelques pages sont tirées d'une lettre qui m'a été adressée en 1962 par Valeriu Buturà.

A l'église de Làpus le toit se prolonge vers l'extérieur du côté sud; à celle de Rogoz, du côté nord; dans les deux cas le prolongement du toit recouvre la table des ancêtres. Le premier monument a une table formée par le tronc d'un arbre séculaire coupé à la hache tout de son long, table contigue à la porte latérale d'accès dans le pronaos. Le deuxième monument a une table formée par deux poutres mises à côté l'une de l'autre et installées le long de la paroi nord, tandis que la porte d'accès dans le pronaos est située du côté sud. Les deux tables sont bordées par des bancs longs en bois massif.

Sur la surface supérieure des tables on aperçoit des entailles perpendiculaires sur la longueur et qui séparent des secteurs apprtenant à tel ou tel lignage. Ces secteurs sont inégaux, les plus longs appartenant probablement aux lignages les plus nombreux au moment de la construction de l'église et de la table. Le jour où on prend les repas en souvenir des ancêtres, les descendants des lignages originaires y mettent leurs aliments. La filiation avec le lignage originaire s'efface parfois, mais la tradition qu'il faut mettre les aliments en un certain endroit se maintient; le voisinage aide à entretenir le souvenir des droits de chacun.

La table des ancêtres de l'église de Rogoz a vingt secteurs. Sur le premier secteur, le jeudi de la semaine sainte et le premier jour de Pâques, trois femmes commémorent leurs ancêtres, les mêmes toujours, qui nourrissent là un pauvre. Sur les secteurs suivants s'installent les vieilles femmes appartenant à des lignages anciens du village, toujours pour nourrir des pauvres; pour chaque secteur il y a entre trois et six vieilles femmes. Comme les lignages se sont multipliés, une partie des femmes met les aliments par terre, sur l'herbe et sur une natte, à côté ou en continuant la table des ancêtres. Les pauvres qui assistent à la commémoration reçoivent un pot en terre, une gimblette et une bougie; on leur sert à manger et on leur offre de l'eau-de-vie. Le jeudi saint on offre du chou cuisiné pour le jeûne, des petits pois au vinaigre, des pommes de terre, des fruits bouillis. Le premier jour de Pâques on offre une sorte de brioche au fromage ("pàscuțà") , du rôti de porc ou d'agneau.

La table devient de plus en plus insuffisante à cause du nombre accru de descendants des anciennes familles. Le toit assymétrique de l'église (plus large du côté de la table) est plus difficile à réaliser qu'on toit normal et ne pourrait non plus être aggrandi indéfiniment. Chez les églises en bois plus récentes la table des ancêtres s'éloigne de l'église; on voit ainsi apparaître dans la cour de l'église une construction annexe qui abrite la table des ancêtres, comme c'est le cas dans le village de Ungureni. Il s'agit d'une sorte de hangar ("cramà") long de dix mètres, large de quatre. Sur des poutres massives, en bois de chêne et formant les fondations, on fixe des poteaux verticaux qui soutiennent la charpente d'un toit recouvert de bardeaux. Dans ce hangar il y a les tables des anciens lignages, constituées par deux rangées de pierres plates, plus larges que le plateau habituel d'une table. Une partie des femmes met ici aussi ses aliments à l'extérieur du hangar, sur l'herbe et sur une nappe. Si le hangar devient lui aussi insuffisant on y renonce et on organise les repas pour les ancêtres en plein air, comme c'est le cas pour le village de Libotin et pour celui de Boiereni. Dans quelques vil-

lages les tables ont complètement disparu, mais pas la pratique de prendre des repas ensemble.

Les repas de commémoration des ancêtres se retrouvent dans des formes plus évoluées en d'autres régions de la Transylvanie; je cite les Monts Apuseni, où l'après-midi du premier jour de Pâques et celui du dimanche de Thomas, lors des vêpres ("vecernie") les femmes portent à l'église de la nourriture. Près de certaines églises anciennes te même plus récentes, comme c'est le cas de l'église orthodoxe de Sàlciua de Jos, on garde encore une ancienne table en pierre, soutenue par un pied en pierre fiché profondément en terre. On met sur elle les objets du culte pour la commémoration des morts. Les femmes rangent leurs plats à côté, groupées par lignages et par voisinages. Sur les nappes richement décorées ("màsàrițe") on met les "aumônes" ("pomenele"), des gimblettes, des oeufs, des morceaux de lard, des bougies, qu'on dsitribue par la suite aux plus pauvres parmi les assistants. La coutume d'organiser ce repas est une forme évoluée d'un rituel plus ancien, qui aujourd'hui disparaît sur le cours moyen de l'Arieș (où se trouve aussi Sàlciua de Jos). Il y a 30-40 années, chaque maison envoyait un repas ("masà"). Après avoir distribue la partie des aliments destinée à l'aumône, femmes et hommes s'asseyaient, groupées par lignages ou selon les liens d'amitié pour manger et boire ensemble. Ce repas en commun est peut-être la forme originaire de la pratique.

Il est probable que le type d'église ayant une table pour les ancêtres était jadis plus fréquent. Sur le balcon de l'ancienne église de Turdaș (canton d'Aiud), à gauche de la porte d'accès dans le pronaos, il y a un tronc épais d'arbre, qui sert comme table pour les objets du culte; du côté droit de la porte il y a une table semblable à celles existant dans le pays de Làpuș; on y met les aliments ("pomenele") le jeudi saint, qui, le jour de Saint Théodore, comprend aussi du blé bouilli ("colivà").

Le balcon situé devant l'entrée des églises en bois plus récentes de Transylvanie, succède dans le temps à l'espace où était située la table des ancêtres. Devenu insuffisant pour abriter tous les lignages, ou à cause de la disparition de la coutume, ce balcon, de plus en plus étroit, devient le lieu privilégié de décor de l'église. Les types d'église les plus anciens ont ce balcon situé tout au long de leur construction, au même endroit où était jadis située la table des ancêtres. Cette forme de balcon ne trouve pas une autre explication plus logique pour son origine, car les paysans ne s'installent pas ici pour déliberer. Les types plus récents d'église ont un balcon décoré et situé du côté ouest, devant la porte d'accès dans le pronaos; c'est le cas de l'église du village de Libotin où les tables des ancêtres sont situées à l'extérieur.

A Sânpetrul Almașului, situé dans un canton voisin au pays du Làpuș, la coutume décrite plus haut est oubliée aujourd'hui, remplacée par un repas organisé dans les maisons. La commémoration des morts se fait à six semaines, à six mois et à une année après le décés; ceux qui viennent pour être nourris, reçoivent en plus de la nourriture, une assiette ou une jarre ("ol") en poterie, coutume qu'on retrouve aussi dans le pays

de Làpuş. L'aumône faite aux pauvres et en souvenir des morts, était organisée le samedi où commence au printemps l'interdiction de manger de la viande, et le samedi de la Pentecôte, donc à deux dates qui coincident avec le début et la fin du grand cycle des Pâques, si riche en pratiques traditionnelles.

Près de l'ancienne église de Bàlan, non loin de Sânpetru, on garde encore quelques-unes des plaques de forme circulaire, qui servaient jadis comme table.

EGLISES ET CHAPELLES DE CHORA SFAKION (CRETE)

Notes de terrain

Emmanuel Douroudakis

La présente étude est basée sur une recherche qui s'est déroulée entre 1972 et 1974; je tiens à remercier mes deux principaux informateurs, Damoulis Perrakis, trésorier du Conseil Ecclésiastique et Andreas Vardoulakis, membre de ce même Conseil.

La Crète comprend quatre dénartements; celui qui est appelé "nomos Chanion" et qui a pour capitale Chania (La Canée) est formé par quatre éparchies (cantons). Il s'agit des éparchies de Apokoronou, Kydonias, Kissamou, Selinou et Sfakion. C'est cette dernière qui a retenu mon attention, et surtout son chef-lieu, Chora Sfakion.

La petite ville de Chora Sfakion est située au sud de la Crète, face à la mer de Lybie; elle s'étend depuis la mer et avance sur les pentes des montagnes proches jusqu'à une altitude de 2 à 3 cents mètres. La population actuelle est de 365 habitants; on y trouve 133 bâtiments en bon état, auxquels on peut ajouter de nombreux autres en ruine. Une bonne partie des constructions a été ruinée pendant la deuxième guerre mondiale. Quatre bâtiments sont construits à Kali Lakki("les bons lacs"), endroit où les riches bergers passaient la saison d'été en compagnie de leurs familles; de là ils montaient avec les troupeaux sur les montagnes avoisinantes. Depuis six ou sept ans les familles de bergers ne montent plus à Kali Lakki. En hiver, les bergers et leurs troupeaux descendaient à Chora Sfakion.

Les 133 constructions occupent quatre quartiers différents. Le premier s'appelle Embrosyialos, ce qui veut dire "le devant de la mer"; il comprend 69 constructions (inclusivement les églises). Le second est Messochori ("milieu du village"), composé de 43 bâtiments. Le troisième est celui de Tholos et comprend 11 bâtiments; il est situé, comme Mesokhori, sur les flancs des collines. La quatrième quartier est habitée par seulement deux familles et s'appelle Georghitsi; c'est la partie où se trouvent les ruines les plus nombreuses. Une bonne partie des habitants ont émigré vers les Etats Unis.

Jusqu'à la fin du 19-ème siècle, les Sfakiotes avaient trois occupations principales, l'élevage, le transport maritime et le commerce. Ils possédaient des bateaux et faisaient le commerce avec les pays arabes et les îles de la Méditerranée; durant la guerre opposant les Russes aux Turcs entre 1821 et 1826, ils ont transporté des armes pour les premiers. Les marins, les petits commerçants et les ouvriers travaillant

dans le port, habitaient l'Embrosyialos. Les riches armateurs-commerçants avaient une maison dans ce même quartier et une autre dans l'un des trois autres quartiers. Les trois autres quartiers étaient habités par des bergers, propriétaires de moutons et de chèvres.

Aujourd'hui, Embrosyialos abrite des hôtels, des restaurants, des magasins, des kiosques avec des souvenirs et par leurs propriétaires. On y trouve aussi la gendarmerie, les services administratifs, l'hôpital, l'école primaire. C'est le quartier riche, moderne, prospère.

Mesokhori est habité par des bergers propriétaires de moutons plus ou moins aisés; celui de Tholos est habité par des bergers moins aisés, plutôt pauvres et par des petites patrons-pêcheurs; celui de Georghitsi est habité par des pauvres gens qui cherchent du travail à droite et à gauche.

L'ancienne disposition des quartiers avait deux causes; la première est celle du besoin des gens de se trouver à proximité de leur travail. Ainsi, les marins, les commerçants, étaient près de la mer, les bergers près des sentiers de la montagne. La deuxième cause est d'ordre stratégique: lors des attaques ennemies (surtout celles des Turcs), Sfakia se vidait de sa population. Les marins embarquaient avec leurs familles sur des bateaux, emportant le plus de choses possibles; les bergers se refugiaient sur les montagnes. En un minimum de temps la ville se vidait car chacun était près de son refuge et l'ennemi ne pouvait plus que brûler des murs. Les Sfakiotes disposaient de réserves alimentaires et d'armes dans les montagnes, ce qui leur permettait de contre-attaquer.

L'histoire des sfakiotes est l'histoire d'une éternelle révolte contre les occupants. Ce fut, de tout temps, la région crétoise la moins soumise à l'occupation étrangère. En fait, Sfakia était comme une épine dans le dos des conquérants, Vénitiens ou Turcs, qui cherchaient plutôt le compromis que la guerre. Le fait que les sfakiotes avaient un statut d'autonomie à l'intérieur de leur territoire à l'oépoque de l'occupation ottomane, prouve suffisamment ce que les sfakiotes valaient.

Un rôle important dans la politique et les révolutions a été joué par les églises et les prêtres. Au temps des Turcs, les seules manifestations sociales permises étaient celles liées au culte et aux fêtes religieuses. Lors de toute fête religieuse dans la campagne crétoise, on se réunissait, et on se réunit encore, pour assister à la messe le jour du saint patron d'une église. A cette occasion il y a toujours quelqu'un qui fait des offrandes (de la viande, du pain, du vin), offrandes distribuées aux fidèles après la messe et dans la cour de l'église.

Les sfakiotes étaient et sont croyants; ils croient en Dieu et les hommes vénèrent de préférence des saints masculins, tandis que les femmes vénèrent des saints des deux sexes. Une exception est faite par les hommes pour la Sainte Vierge, qu'ils respectent tout autant que les femmes. Les sfakiotes de jadis étaient riches et fiers. Chaque famille construisait une église, d'une part pour avoir son église, d'autre part pour qu'elle serve de lieu de réunion. Grigorios Papadopetrakis (Istoria ton Sfakion; Athènes, 1888) qui publie une monographie de Sfakia d'où je tire les informations d'ordre historique, affirme qu'il y avait plus de cent églises

Le fait qu'il y avait des églises dédiées au même saint ne doit pas étonner, car chacune pouvait avoir une fonction diffétente. Ainsi, parmi les églises dédiées à la Sainte Vierge, l'une sera celle de l'Ascension, une autre sera celle de l'Annonciation, et ainsi de suite. Comme Sfakia avait autour de cent églises, on peut affirmer qu'il y avait à peu près cent réunions politiques par années occasionnées par la fête d'un saint patron. D'ailleurs, il y eut au 19-ème siècle en moyenne une révolution tous les sept ans.

On doit prendre en compte plusieurs éléments pour comprendre le tôle de l'église et des prêtres pendant l'occupation ottomane, longue de quatre siècles. Ces éléments sont; la foi, le prestige (acquis par le fait qu'on possède une église), l'indépendance, la contribution des prêtres en tant que chefs spirituels et militaires.

Par le passé, les Grecs déterminaient leurs relations extérieures par leur appartenance à l'orthodoxie. Ainsi, la Russie, qui était aussi orthodoxe, était la grande amie des crétois; les catholiques étant des Francs, apparaissaient comme ennemis. Franc signifiait vénitien, conquérant de la Crète, Franc signifiait aussi conquérant de Constantinople à l'occasion de l'une des croisades occidentales. De même, et au plus haut point, les Turcs musulmans étaient des ennemis mortels.

A chaque fête d'un saint et donc à chaque réunion à l 'intérieur des églises, les sfakiotes priaient pour que la révolte prochaine soit la bonne et pour qu'elle puisse bénéficier du soutien du saint. Les sfakiotes puisaient une bonne partie de leur force dans leur foi; Dieu devait aider ceux qui combattaient des Turcs infidèles.

Les grandes familles, nobles, riches, nombreuses, ayant une vraie tradition guerrière (comme par exemple les Manoussakas, les Pattakos, les Bourdoubas, etc.) étaient les chefs de toute révolte; ils avaient leurs églises. Ils se mettaient ainsi en valeur car ils pouvaient acceuillir et réunir dans "leur" église les autres chefs militaires de même que le peuple de Chora Sfakion et du département. En se rednant dans l'église de telle ou telle famille, les chefs traditionnels et le peuple honoraient la famille qui invitait: par leur présence ils reconnaissaient le pouvoir de cette famille.

Les sfakiotes entretenaient des rapports de force avec les autres sociétés. Seigneurs de la montagne et de la mer locale, ils entendaient rester maître chez eux aussi.

Les prêtres ont joué un grand rôle dans l'histoire de l'indépendance crétoise. Rares étaient les révolutions qui n'avaient pas un prêtre parmi les chefs. En général, le signal d'une révolte partait d'une église et souvent par la bouche d'un prêtre. Chefs spirituels, plus instruits que leurs fidèles, guerriers, ils remplissaient (ensemble avec les rares maîtres d'école) le rôle de chefs politiques et de conseillers.

L'église constituait l'un des centres d'organisation guerrière. Ainsi, mis à part les différents usages précédemment énumérés, les églises isolées, outre leur fonction de protection des routes et du territoire, constituaient des caches d'armes ou des caches de guerriers recherchés.

Ce fut le cas de l'église de Sainte Vendredi, située à trois quarts d'heure de marche de Chora Sfakion, sur le bord de la mer et adossée à la montagne.

Les saints patrons des églises.

Parmi les églises en bon état on trouve: 6 qui ont pour Saint Patron la Vierge; 4 dédiées à Saint Georges; 3 à Jésus Christ; 2 à Saint Jean; 1 à Saint Varvara, à Saint Nicolas, à Saint Antoine, à la Sainte Trinité, à Saint Pantéléimon, à la Sainte Paraskevi (Vendredi), aux Douze Apôtres, à Saint Elie. Je note qu'une même église peut avoir deux patrons.

Parmi les églises où on n'officie plus on trouve: 3 dédiées à Saint Nicolas, 2 à Saint Jean et à Sainte Paraskevi; 1 à la Sainte Vierge (Zoodochou Pighi), 1 à Saint Elefthérios, à Saint Spiridon, à Saint Charalambos, à Sainte Kiriaki (Dimanche), à Saint Constantin, aux Trois Hiérarques (Grégoire, Basile et Jean Chrysostome), à Saint Georges, à Saint Athanasios.

Deux des quatre quartiers de la ville possèdent une église principale, Embrosyalos et Messokhori. Les deux églises ont un double patron et leurs dimensions sont plus grandes que celles des autres églises.

Le saint patron le plus important pour les sfakiotes est la Sainte Vierge. On dégage son importance du nombre d'églises qui lui sont dédiées comme aussi du nombre d'ex-votos. Il y a six églises en bon état et une septième où on n'officie plus. On la respecte comme la plus excellente des femmes, comme mère de Dieu. On considère que c'est elle qui fait le plus de miracles, leur nombre ne se comptant plus. On la craint si on se permet de l'insulter. Les crétois ont l'habitude, lorsque quelque chose ne va pas, d'adresser des injures aux saints, à Dieu, au ciel. Mais, tout en les insultant, les gens ont peur et craignent les représailles, spécialement de la Vierge. C'est la raison pour laquelle après une injure où le nom d'un saint est invoqué, on ajoute "pardonnez-moi mon Dieu". Les vertus de guérisseuse de la Vierge sont nombreuses; pour l'ostéomyélite, la poliomyélite, pour une intervention chirurgicale délicate, pour sauver les enfants de la mort, elle est invoquée. Elle sauve les marins du naufrage, protège les récoltes, les troupeaux.

Saint Nicolae protège les gens de la mer. On a remarqué dans l'inventaire qu'il y a une église qui lui est dédiée en bon état, et trois en mauvais état. D'après les informateurs, au 19-ème siècle il y avait beaucoup plus. La diminution de leur nombre est dueà la régressionde la profession de marin et d'armateur. Jusqu'en 1913, ses églises étaient fréquentées et soignées par les marins, les commerçants. Avant chaque voyage l'équipage demandait sa protection. Il sauve les bateaux en perdition, les marins malades, les naufragés, favorise la pêche.

Lorsque Saint Jean eut la tête coupée et que sa tête fut aportée sur un plateau au palais d'Hérode, la tradition populaire veut que les gens du palais ont été pris de spasmes ("righos"): une auréole dorée entourait la tête du saint. On a ajouté donc au nom du saint le nom de "Righologhos". De nos jours encore, on ne mange pas de la viande le jour dédié au saint, car on risque d'être pris par des spasmes. Les

cas de gens n'ayant pas respecté cette interdiction et qui ont été pris par des spasmes sont cités par les informateurs.

Parmi les saint guérisseurs on doit citer en premier lieu Saint Pantéléimon; la traduction de son nom est "le toujours aidant'. Il a guéri des gens en train de perdre la vue, une main, une jambe. Il aide les femmes au moment de l'accouchement, l'enfant qui naît aussi. Il guérit des maladies d'origine inconnue. - Saint Nectarios d'Egine, saint contemporain effectue aussi des guérisons diverses. - Saint Georges protège en danger contre les dangers et a aussi les vertus d'un thaumaturge. Il protège les enfants, aide les gens à traverser les montagnes et les villages pendant la nuit, car il éloigne les mauvais esprits.

Le Christ est invoqué pour ses vertus de thaumaturge, mais il est plus rarement invoqué que la Vierge, car ce sont les femmes surtout qui adressent les prières et elles craignent de s'adresser trop souvent à lui. - Saint Jean favorise les guérisons mais il est également invoqué pour d'autres situations.

Des saints de seconde importance sont invoqués par les croyants en cas de malheur, selon les circonstances. Ainsi, si un malheur arrive en un certain endroit, la personne à qui ce malheur arrive promet un ex-voto au saint dont l'église est la plus proche. Ou bien, telle personne qui s'est déjà adressée à un saint dans une affaire dont l'issue a été heureuse, s'adressera une seconde fois à lui. Si l'issue n'est pas favorable, il s'adresse à un autre saint. - On s'adresse à un saint dont la fête est proche si le malheur arrive dans les jours qui précèdent. - On s'adresse à un saint dont l'église est proche de la demeure du suppliant.

La région de Sfakia est une régions d'élevage de moutons et de chèvres. Jusqu'à une date avancée du 20-ème siècle, les bergers se volaient les uns aux autres les animaux; cet acte était fait soit pour faire du mal à des ennemis, soit pour prouver sa bravoure. Lorsqu'un berger accusait un autre de lui avoir volé des moutons et que ce dernier récusait l'accusation, le premier le défiait de jurer devant une icône; s'il refusait il reconnaissait son larcin. Un de mes informateurs m'a raconté une histoire qui s'est déroulée avant la seconde guerre mondiale. Un berger avait volé des moutons à un autre. Mais le voleur recusait l'accusation du propriétaire. Le second lui proposa d'aller ensemble devant l'icône de Saint Pantéléimon pour jurer qu'il n'avait rien volé; le voleur jura, mais depuis, il ne peut plus travailler et il est à moitié fou.

Les églises et les iconostases en plein air protègent les gens et le territoire sfakiote contre les maladies, les mauvais esprits; ils protègent aussi contre la vendetta qui détruisait des familles entières.

L'emplacement des églises.

On remarque parfois des églises qui forment un groupe soit avec des maisons, soit avec deux ou plusieurs autres églises. Le cas le plus intéressant est celui de Saint Pantéléimon, voisine de l'église de Sainte

Varvara, dont elle est séparée par un ravin. Saint Pantéléimon est situé vers la limite Est d'Embrosyialos, sur le flanc d'une colline, et occupe avec sa cour et les éléments qui l'entourent, à peu près 200 mètres carrés. Autour d'elle et sur la même surface, on voit disposées en demi cercle l'église de Saint Jean l'Ermite (détruite pendant une révolution du 19-ème siècle), l'église de Zoodochou Pighy (source de la vie- détruite per une bombe en 1940) et celle de Saint Elefthérios (détruite au 19-ème siècle).

Une autre église, de St. Georges, forme un groupe avec des maisons et un hôtel-restaurant. L'église Sainte Varvara est séparée par un ravin de l'église de Saint Pantéléimon et par un ravin et la route nationale, de l'église de la Sainte Vierge. Elle est située sur une surface de 60 à 100 mètres carrés qui forme comme un étage. Dans ce quartier de Embrosyialos, depuis la mer et jusqu'aux dernières maisons, les constructions sont installées sur des terrasses.

L'église de la Sainte Vierge, située sur une petite colline, entourée par la route nationale, fait face au poste de police et à l'hôpital.

Dans cette description de l'emplacement des églises dans le quartier d'Embrosyialos (comme ce sera d'ailleurs le cas aussi pour les trois autres quartiers), je ne distingue pas entre les églises en bon état et celles où on n'officie plus. Je considère par exemple comme églises même les simples iconostases situés sur l'emplacement d'églises anciennes détruites. Car, partout où il y avait une église, on voit encore le fond du sanctuaire. Ce qui distingue un iconostase en plein air de celui d'une église, est le fait que le premier est un don de quelqu'un où l'office n'a pas lieu, tandis que dans le second cas l'iconostase supporte les icônes d'une église et sépare le sanctuaire réservé au prêtre et le corps de l'église réservé aux fidèles.

A trente mètres du début du ravin qui part du bord de la mer, il y avait jusqu'à la deuxième guerre mondiale l'église de Sainte Paraskévi. Actuellement il n'y a qu'une simple icône. De l'emplacement qu'elle occupait on comprend le rôle qu'elle jouait dans l'histoire guerrière de Sfakia. Le sanctuaire est formé par quatre grottes profondes, d'un mètre de hauteur, séparées l'une de l'autre par des colonnes de terre construites par les sfakiotes. Dans ces grottes on cachait des armes venues de la mer ou de la montagne. Les grottes sont distantes d'une trentaine de mètres de la mer, et lorsqu'on se trouve dans le ravin qui est devant elles, on est même aujourd'hui invisible. Tout en étant cachée, cette ex-église forme un groupe avec les maisons qui l'entourent.
- L'ex-église de Saint Spiridon est actuellement un simple iconostase entouré par des bâtiments.

Dans ce même quartier on trouve trois églises en bon état mais isolées par rapport à l'habitat. Saint Jean le Prodrome est situé à gauche d'Embrosyialos (si on regarde depuis la montagne); un petit sentier y conduit. Son côté droit est formé par la paroi de la grotte qui le surplombe. - Saint Antoine surplombe Embrosyialos; l'église occupe le fond d'une grotte qui fait 12 mètres de hauteur à l'entrée et 13 de profon-

deur. Depuis l'entrée et en allant vers le fond la grotte va en se rétrecissant et finit par avoir une hauteur de 4,50 mètres. Cette hauteur est celle de l'église qui y est adossée, par le côté gauche à la grotte. L'arrière de l'église est adossé au côté dtoit de la grotte; la moitié du plafond colle au plafond de la grotte. - La troisième église isolée du quartier est celle de la Sainte Trinité; elle occupe le sommet d'une colline. - Une deuxième église de Sainte Paraskévi, est en mauvais état et lointaine de tous les quartiers. Elle est située à une heure de marche, au pied d'une montagne.

L'église principale du quartier de Messokhori a deux patrons, le Christ et la Vierge (l'ascension du Christ et la dormition de la Vierge). L'église est entouré par des maisons et par d'autres églises. L'église de Tous les Saints (Aghii Pantes) est aussi entourée par d'autres églises.

A la limite Nord et sur un point plus haut que tout le quartier se trouve l'église du Prophète Elie; elle se trouve à proximite d'une dizaine de maisons. - L'église de la Sainte Vierge (Tis ipapantis - de la rencontre) se trouve sur la pente d'un petit plateau qui sépare les quartiers de Messokhori et de Tholos. - Une église qui fait suite à celle de la Vierge, est celle de Saint Jean le Prodrome. Son côté gauche est un rocher. - L'église des Trois Hiérarques est ruinée; elle se trouve dans le voisinage des deux précédentes. - Saint Constantin et Sainte Hélène est un simple iconostase placé sur une ancienne église. - Des églises de Sainte Vendredi et de Saint Nicolas, situées au milieu du quartier il ne reste que des pans de murs. - L'église en ruine qui a pour saints patrons Saint Jean le Théologue et Saint Jean le Prodrome, se trouve à la limite du quartier de Messokhori et du quartier de Tholos.

L'église de Timos Stavros (l'honnête croix) est isolée et située au fond d'une gorge qui part du devant de la place de Chora Sfakion. A supposer qu'on puisse faire le chemin en ligne droite, la distance serait de 800 mètres; mais, à pied, en suivant les sentiers, il faut une bonne vingtaine de minutes à partir du quartier de Messokhori.

Dans le quartier de Tholos, les églises où on officie encore sont groupées et entourent bien le quartier. On distingue l'église des Dodeka Apostoli (douze apôtres), deux églises dédiées à Saint Georges, une à la Sainte Vierge, et une à Saint Athanassios où on n'officie plus.L'églies des Douze Apôtres se trouve sur un colline et surplombe également le quartier de Tholos que celui de Messokhori. Mes informateurs l'ont d'ailleurs située tantôt dans l'un et tantôt dans l'autres de ces deux quartiers.Les habitants de Tholos la considèrent malgré tout comme l'église principale de leur quartier, et ce sont eux qui prennent soin d'elle.

Vers la limite sud du quartier, situées sur des rochers, il y a deux églises de Saint Georges et une de la Sainte Vierge. - De l'église de Saint Athanassios il ne reste que trois pans de murs en pierre; à quatre mètres plus loin il y a un iconostase de Saint Athanassios.

L'église de Sainte Kiriaki (sainte dimanche) se trouve à trente minutes de marche de la route qui va vers Chania. Elle est située dans une grotte, en dessous de terrains rocheux qui conduisent vers la mer du côté est de Tholos.En face de la grotte et à une vingtaine de mètres il y a un autre énorme trou de dix mètres de diamètre où, en bas, viennent se briser les vagues de la mer. L'un de mes parents tenait de son père que du temps des Turcs, les sfakiotes se servaient de cette grotte pour y amener les caïques avec les transports d'armes et de poudre.
- L'église de Saint Charalambos est encore plus isolée, à une heure de marche de Sfakia. Personne ne se souvient d'avoir assisté à un office dans cette église, mais beaucoup en ont entendu parler leurs parents. Un informateur âgé de 78 ans savait de son père que l'église servait de refuge, de lieu de prière, de lieu de réunion et de cache d'armse. L'église épouse les contours d'une grotte. L'entrée donne sur des petits rochers qui descendent jusqu'à la mer, à quatre mètres de l'entrée. C'est une grotte qui mesure deux mètres de haut à son entrée et 50 cm au fond, et trois mètres de large et cinq de profondeur. Actuellement il subsiste le petit mur qui servait jadis d'entrée de l'église.

Dans le quartier de Georghitsi, isolé par rapport au reste de Chora Sfakion, l'église la plus importante est celle de l'Evangélisation de la Vierge. Elle est entourée par des arbres et des maisons en ruine.
- Sur la frontière est du quartier, il y a l'église de Saint Georges.
-Une troisième église en bon état est dédiée à la Sainte Paraskévi; adossée à un rocher, elle est située sur la frontière sud.

L'église et son espace.

Les églises de Sfakia sont entourées par des arbres, des tombes, des rochers, parfois la mer se trouve a proximité. L'église principale d'Embrosyialos (Saint Pantéléimon - Saint Nicolas) a un cimetière d'une quinzaine de tombes familiales. Une cour avec des oliviers et beaucoup d'herbes sauvages. Par une porte partant de cette cour on a accès à la bibliothèque de l'église, qui est aussi celle de Sfakia.

Le second cimetière est celui de l'église principale de Messokhori. Une dizaine de tombes, trois oliviers et un citronier terminent les éléments qui se trouvent dans la cour de l'église. - Toutes celles du quartier de Georghitsi sont entourées par des arbres, principalement des oliviers et des amandiers, sans oublier les herbes sauvages. - Les églises du quartier de Tholos sont entourées soit de rocs et de pierres entre lesquelles poussent des herbessauvages, soit de rocher et de mer (comme c'est le cas de Saint Charalambos et de Sainte Kiriaki).

A part l'église principale de Messokhori, les autres n'ont pas de cour et ce qui pousse de la terre du quartier constitue leur environnement. L'église de Sainte Varvara dans le quartier d'Embrosyialos a une cour mais pas de cimetière; une dizaine d'oliviers et une dizaine de ruches d'abeilles peuplent la cour.

Les plus petites églises sont de plan rectangulaire, avec comme protubérance le choeur. Elles n'ont pas de clocher, pas de croix sur le

toit et ferment avec une porte en bois et une énorme clef en fer. La clé est d'habitude cachée à proximité, sous des pierres, pour éviter que les "touristes" volent les icônes. Parfois la clé se trouve sur le compteur d'électricité, situé à l'extérieur de l'église. Deux seulement des petites églises ont une croix sur leur entrée et une a même un clocher. Leurs iconostases sont en mauvais état, des parties disparues, déchirées. Des rideaux en tissu ordinaire, souvent sans croix, sont suspendus à l'entrée du choeur. Parfois une partie de l'iconostase est ramplacée par un carton. Les icônes sont plus petites que celles des églises. L'image de la Vierge et celle du patron de la chapelle apparaissent le plus souvent. Le parterre esn terre ou en ciment; l'intérieur est peint à la chaux. De petites fenêtres offrent une faible lumière. L'autel, recouvert par une nappe, est vide d'objets sacrés.

Le mobilier.

Dans les églises principales on trouve beaucoup de meubles. Chaises à dossier appuyées contre les murs, meubles supportant des icônes, une estrade où se tiennent les chantres et le lecteur des Evangiles. Deux ou trois meubles servent pour installer les livres saints. Trois ou quatre chandeliers pour une quarantaine de bougies et une table au fond de l'église (où l'on pose des essences aromatiques, de l'encens, des allumettes). La chandelle électrique a remplace celle à l'huile.

Les églises secondaires ne possèdent pas d'estrade pour le lecteur et les chantres; elles ont peu de chaises à dossier, un seul chandelier de trente bougies, des meubles pour poser les livres saints. En guise de table, un caisson où l'on met l'encens et les autres accessoires du rituel. Les chandelles sont ici aussi électriques.

Les plus petites églises ont si peu de meubles qu'elles donnent l'impression d'être abandonnées. On y trouve un chandelier pour dix ou vingt bougies, un meuble qui ne possède en général qu'un seul emplacement pour les livres saints, et le caisson avec des bouteilles d'huile, d'encens, des allumettes, des encensoirs en terre cuite.

Toutes les églises possèdent au moins un ex-voto. Le plus grande concentration d'ex-votos est atteint par l'icône de la Vierge, à l'église principale de Messokhori, où j ai compté 78 ex-votos. La seconde par ordre d'importance est celle de Saint Pantéléimon, avec 72 ex-votos. Aucune autre icône de Sfakia ne possède même pas la moitié de ce nombre. Ceci n'empêche pas de voir aussi devant les icônes des autres églises des ex-votos, des fleurs désséchées, du basilic, du thym, des couronnes de mariage. Sur les ex-votos on voit gravés des yeux, des membres du corps humain, des fillettes, des enfants emmaillotés, selon ce qu'on veut obtenir ou ce qu'on a déjà obtenu. Les ex-votos sont minces, en argent ou en bronze, exceptionnellement en or.

L'entretien.

Les églises de Sfakia appartenaient aux familles locales jusqu'à la fin du 19-ème siècle. A ce moment, le conquérant turc étant parti,

les familles les plus guerrières se sont installées dans la plaine de Chania. A partir du début du 20-ème siècle, personne ne revendiquait plus la possession d'une église à Sfakia. Ceci a entraîné la prise en charge des églises par la hiérarchie de l'église crétoise, qui dépend du patriarcat de Constantinople. Une fois leur rôle politique et social étant révolu, elles ont été délaissées, car quelques églises suffisaient pour le culte, et ceci malgré le fait que la pratique religieuse reste intense.

L'entretien d'une église comprend l'allumage de chandelles devant les icônes, l'encensement de l'église et des icônes, l'allumage des bougies. Le fait que les caissons même des petites chapellesont toujours des bouteilles d'huile, de l'encens, des mèches, prouve leur fréquentation régulière.

J'ai demandé partout qui s'occupe de l'entretien des petites chapelles et on m'a répondu que ceci est laissé au libre arbitre de chacun. Ce sont les femmes et les enfants qui s'en occupent, les témoignages étant formels à cet égard. Ainsi, vers la fin de l'après-midi, les femmes se rendent soit seules, soit à deux ou trois, à une église pour l'encenser. Elles allument aussi les bougies, les chandelles, balaient. Lorsqu'il faut les peindre, on fait une quête dans le quartier pour l'achat de la chaux, et un homme de bonne volonté peint l'église; on peut même faire appel à un ouvrier.

En général les personnes les plus proches d'un monument, sont celles qui s'en occupent. Quant aux églises isolées, ce sont les gens de passage, hommes ou femmes, qui allument des bougies et qui encensent.Le résultat est que je n'ai pas vu d'église où on peut officier qui n'ait ses chandelles allumées.

Pourquoi s'occupe-t-on de ces églises? Le code d'honneur local dit entr'autres que les femmes ne doivent pas se faire voir dans les endroits réservés aux hommes et où on trouve des éléments de "basse morale". Pour Chora Sfakion l'endroit dangereux à cet égard est le bord de la mer, où des touristes se livrent "presque nus" à leurs manifestations "dévergondées". En même temps c'est l'endroit où il y a les cafés, traditionnellement réservés aux hommes. A part l'Embrosyialos, les autres quartiers n'ont ni café, ni restaurants, ni magasins. Dans ce quartier les femmes aident leurs maris dans les diverses besognes de restaurateur, de commerçant, de boulanger; on les voit dans ce quartier au moment du travail, et jamais après.

Les femmes des trois autres quartiers ne viennent jamais dans ces endroits de perdition". Leur foyer, leur jardin et leur basse-cour constituent le domaine de leurs occupations quotidiennes. Leurs loisirs et leurs relations sociales sont les visites entre voisines (l'après-midi) et les visites aux églises. Il faut dire aussi que ces femmes croient profondément à Dieu et aux saints, la visite des églises n'étant pas perçu comme un amusement, mais comme un devoir de mères de famille. Car la visite aux églises, l'encensement, les prières, vont protéger leur familles. Quant aux hommes, ils se désintéressent de ces préoccupations, sauf quelques vieillards et mes deux principaux informateurs. Ils sont

soit trop pris par leur élevage, soit, les jours où ils descendent des montagnes, ils préfèrent s'asseoir au café et bavarder. Les pêcheurs préfèrent aussi le café lorsqu'ils ne sont pas en mer. Cependant, les hommes aussi sont croyants, mais manifestent leur croyance avec moins de fréquence que les femmes.

Les églises principales sont prises en charge par la Commission Ecclésiastique de Sfakia, qui paie des gens pour faire le ménage, peindre. Ce conseil se charge de l'achat des cierges et des choses saintes pour toutes les églises de Chora Sfakion. La même Commissions Ecclésiastique, composée par trois membres permanents s'occupe de l'entretien des églises principales, de les fournir en meubles, de les restaurer, de gérer les dons reçus par l'Eglise. Ainsi, l'église Tous les Saints de Messokhori est depuis deux ans en restauration, car son intérieur est classé comme monument historique datant depuis l'époque byzantine et il abrite des fresques et des icônes précieuses. La restauration est supervisée par la Commission. L'argent provient pour la moitié des sfakiotes d'Amérique, l'autre moitié de dons faits par des personnes habitant la Grèce. - Sainte Varvara d'Embrosyialos a des parties toutes neuves, faites avec des dons. La reconstruction a été faite en 1934, date à laquelle elle était encore en ruines; deux familles, dont les noms sont inscrits sur plaque fixée à l'extérieur de l'église, ont été les donateurs. L'intérieur a été refait en 1970 à l'aide d'un don de deuxautres familles. - L'église en ruines Zoodochou Pighi sera restaurée grâce à un don fait par un sfakiote de Chania qui désire garder l'anonymat, et a plusieurs autres dons de moindre importance.Une église de la Sainte Vierge a été reconstruite après la deuxième guerre mondiale par une famille sfakiote qui a habité la ville. - De nombreux objets situées dans les églises de laville sont des dons; la plupart des dons en argent viennent des sfakiotes installés à Athènes. Les dons sont adressés au saint lui-même, saint qu'on respecte ou envers lequel on a une obligation à la suite d'un voeu.

Il est remarquable de constater combien nombreux sont les dons offerts par ceux ayant quitté la ville, et qui gardent ainsi une relation avec la ville d'origine. Le fait qu'on voit les noms des bienfaiteurs marqués sur les objets donnés, signifie aussi qu'ils veulent être présents dans l'esprit de ceux restés sur place. Sans oublier qu'être donnateur vous confère un prestige social. On voit même la veuve d'un sfakiote faire une donation, comme c'est la cas de la personne ayant restauré l'église des deux Saint Jean, personne qui habite Athènes.

Les offices religieux.

Actuellement, l'utilisation première des églises est la célébration de l'office religieux. mais un problème se pose aux sfakiotes; depuis trois ans, le prêtre est parti pour faire des études et l'archevêché d'Héraclion n'a pas envoyé de remplaçant, et l'évêché de Lambis non plus. Les offices de Chora Sfakion sont célébrés par le prêtre du village d'Imbros. Les dimanches, il officie une fois à Imbros et une fois dans l'une des deux églises principales de Chora Sfakion.

Pour les fêtes des saints patrons plusieurs cas peuvent se présenter. Si Imbros fête un saint d'une de ses petites églises tandis qu'à Chora Sfakion ce même saint a une église importante, c'est à Chora Sfakion que l'ofice se déroulera. Si Imbros et Chora Sfakion fêtent un saint qui a dans chaque localité une petite église, l'office a lieu à l'église principale d'Imbros. S'il s'agit d'une fête très importante au niveau national, celle de la Vierge le 15 août par exemple, on célèbre l'office à Imbros et à Loutron. Les sfakiotes se partagent entre ceux qui se déplacent à Loutron avec un petit bateau, et ceux qui vont à Imbros avec un autobus.

Durant le mois d'août 1974, j'ai assisté à deux offices. L'un, le 11 août, un dimanche, a eu lieu dans l'église de Saint Pantéléimon - Saint Nicolas, le prêtre officiant à partir du sanctuaire de Saint Pantéléimon. L'autre office, le 15 août, se déroulait à Loutron. A la messe du dimanche 11 août il y avait 35 personnes, dont 5 hommes (parmi lesquels le chantre et celui qui lit les Evangiles), une vingtaine de femmes et dix enfants. Parmi les femmes quatre seulement semblaient avoir moins de quarante années. La majorité des assistants venait du quartier d'Embrosyialos. Après la messe, les femmes avec les enfants sont allés par groupes dans les maisons pour prendre le petit déjeuner et discuter.
- L'office du 15 août s'est déroulé à Loutron, à une demi-heure de Sfakia où je suis allé par bateau. L'église de la Sainte Vierge de Loutron est la principale église du village; elle a une cour, un platane, deux citronniers, et pas de cimetière. Le public comprenait une soixantaine d'adultes et une trentaine d'enfants. Parmi les adultes il y avait une quarantaine de femmes. Au début de la messe, tout le monde était dans l'église. Une demi-heure plus tard, la moitié des hommes et les trois quarts des enfants étaient dans la cour, les premiers discutant de l'affaire chypriote et les seconds jouand dans la cour ou devant la plage. Une demi-heure plus tard, tous les hommes (exceptant six) étaient dans la cour, cependant que les femmes et les jeunes filles assistaient jusqu'à la fin à la messe. Le public était originaire non seulement de Chora Sfakion et de Loutron, mais aussi des villages de montagne voisins. Le prêtre fit à la fin un discours historico-politico-religieux sur l'affaire chypriote, dont le fond était qu'il faut avoir confiance en Dieu et en la Vierge, qui aideront les Grecs. Des paniers remplis de pain et de mouton cuit se trouvaient devant le sanctuaire pour être bénis.

En vue de la fête d'un saint patron, les gens promettent de faire cadeau des aliments; ils le font pour le saint qu'ils respectent le plus et je ne crois pas me tromper si j'affirme que c'est la Vierge qui réunit la plupart des suffrages. Ce 15 août, une dizaine de personnes avait offert des pains à la Sainte Vierge et trois autres des moutons. Les aliments furent distribués après la messe parmi les participants, en même temps que deux dames-jeanne de vin. Au moment de la distribution il y avait aussi une dizaine de touristes.

Les offices en l'honneur d'un saint patron sont suivis par une fête villageoise qui se prolonge tard dans la nuit. Mais comme l'affaire chypriote interdisait toute joie publique, les gens se sont dispersés pour

rentrer à la maison. Après la messe, un plateau en argent fit le tour de l'église pour une quête en faveur des chypriotes. On réunit 1880 drachmes, somme respectable pour un petit village.

On ne paye pas les prêtres pour l'office du dimanche ou celui fait le jour de tel ou tel saint, car ces offices sont compris dans leur traitement. Les baptêmes, les mariages, les enterrements sont payés par celui qui appellele prêtre.

Lors d'une cérémonie d'enterrement l'église est couverte de draps blancs à bordure noire et aux croix noires; les participants sont habillés de noir, les habits du prêtre aussi sont de couleur foncée. On distribue à la fin de l'office la "koliva" et on va au cimetière.

Pour chacune des cérémonies familiales, ceux qui ont appelé le prêtre observent pour voir qui est venu, comptant ainsi les amis et les relations. Les cérémonies familiales peuvent avoir lieu dans n'importe quelle église choisie par la famille qui la commande.Si il s'agit d'une famille importante, qui compte de nombreux amis, elle célèbre la cérémonie dans l'une des églises principales du quartier. Si non, on va dans les petites églises de quartier, dans le quartier d'origine de la famille. Ainsi, le baptême en juillet 1973 d'un enfant de patron pêcheur, plutôt pauvre, habitant à Tholos, fut célébré en présence de peu de personnes et dans la petite église de Saint Georges située à Tholos.

Iconostases en plein air.

Les iconostases en plein air doivent leur existence à un don fait après que le saint a accompli un miracle, saint dont la figure se trouve sur l'iconostase. A Chora Sfakion il y a trois iconostases en plein air, celui de Saint Athanassios(à Tholos), de Saint Nectarios (sur la route nationale en dessous du quartier de Tholos), et de Saint Constantin et de Sainte Hélène (au début du quartier de Messokhori, face à léglise de Zoodochou Pighi).

L'iconostase de Saint Athanassios est en pierre peinte à la chaux. Les icônes ne sont pas recouvertes par un verre. On y trouve deux bouteilles d'huile fraîche (renouvelée tous les deux ou trois jours), deux icônes de Saint Athanassios, un petit encensoir en brique rouge, des bougies, de l'encens et des allumettes. - L'histoire qui raconte le motif de sa construction est la suivante; il y a cinquante ans, un facteur traversait à cheval, devant l'iconostase, un ruisseau qui coule abondamment en hiver. Avant la traversée, le facteur a vu des mauvais esprits qui retenaient le cheval et l'empêchaient de passer. Faisant une prière il promit à Saint Athanassios de lui construire un iconostase s'il arrivait à passer. Le facteur avait adressé cette prière à ce saint parcequ'à proximité se trouvait l'église en ruines du même saint.

L'iconostase de Saint Nectarios a été construit par une femme. Une vitre protège les icônes. On y trouve deux icônes du saint, un encensoir en terre cuite, des allumettes, des bougies et de l'encens. La femme ne pouvait pas avoir d'enfant. Mariée depuis douze années, elle adressa une prière au saint en lui promettant un iconostase en échange

d'un enfant. L'enfant venu, l'iconostase fut construite.

L'iconostase de Saint Constantin et de Sainte Hélène est construite en pierre, peinte à la chaux, mais sont aspect est moins soigné que celui des deux précédentes. Deux icônes, sur lesquels figurent à chaque fois les deus saints, ornent l'iconostase; on y trouve des allumettes, de l'encens et un encensoir en terre cuite, une bouteille d'huile.

ETHNIC SOLIDARITY AND IDENTITY MAINTENANCE
ARMÂN ETHNICITY

Beverlee A. Fatse

This investigation will explore identity maintenance and group solidarity in Armân ethnicity. The use of ethnic boundaries and boundary maintainers will be analyzed. In this context, ethnicity is seen as a process involved in generating and maintaining Armân social organization.

To do so it will describe aspects of Armân social organization which functioned as ethnic markers to maintain group identity and solidarity, discuss how the ethnic markers were integrated and functioned in Armân social organization, and examine the continuities and changes in Armân ethnicity in two differents habitats (the old and the new world).

An ethnic group is defined as a group of people who perceive themselves as a group holding in common a set of traditions not shared by the others with whom they are in contact (Devos, p. 11). Lacking a separate nation, Armân identity and solidarity was preserved through their shared set of traditions, not national boundaries. This set of traditions, unique to Armân society, served as the basis for group dichotomization.

Frederick Barth states that a separate identity, when it persists in a group, tends to maintain boundaries. Therefore, ethnic groups can persist despite interethnic contact, if they have well-organized boundary mechanisms. "It is clear that boundaries persist despite a flow of personnel across them. In other words, categorical ethnic distinctions do not depend on an absence of mobility, contact, and information, but do entail processes of exclusion and incorporation whereby discrete catégories are maintained despite changing participation and membership in the course of individual life histories. Secondly, one finds that stable, persisting and often vitally important social relations are maintained across such boundaries and are frequently based precisely on the dichotomized statuses" (Barth, pp. 9-10).

Like Barth, I agree that a feasible approach to the study of ethnicity in social relations is to examine how and why boundaries are maintained.

The Armân have persisted for centuries as a Balkan minority group in an environment marked by constant political, economic, and social flux. The social and cultural adaptation of the Armân to this regional

variability affords an appropriate setting for a discussion of identity maintenance and group solidarity.

The native habitat of the Armân is the Balkans and includes the territory of Macedonia. This region is ar the crossroads of three continents - Europe, Asia and Africa - and has been the site of political upheaval for centuries. Its inhabitants have endured the continual influx of diverse people as well as the continual domination and oppression of large empires.

The survival of native populations in this area has been difficult. This is clearly stated in an article by Irwin Sanders in which he writes: "As a major crossroad between Western Europe and Asia, the Balkans have been the graveyard of many peoples whose languages and cultures are little known today. It is a miracle that the current nationalities of that region survived when so many others passed from the scene" (Sanders, pp. 24-25). The Armân have not passed from the scene. Given the changeable conditions in the Balkans, the fact of identity maintenance and group solidarity is puzzling.

The Armân successfully made the transfer from the old world to the new world at a time when their homeland was in turmoil. Unlike the Armân, the other groups with whom they associated established their own nation-states. How did the Armân, who lacked a separate state, preserve their tradition? How, in this setting, did they transfer aspects of their social organization and maintain solidarity and a separate group identity? Did Armân ethnic identification require a sense of national identity? The answers to these questions lie in part in Armân patterns of social organization. It si hoped that the following presentation will offer insight into how and why this group has persisted in two different settings.

My selection of this group if the result of both a personal and a practical interest? Being of Armân background, I was interested in how the Armân maintained their identity and group cohesion and why they desired to do so. Having investigated the library resources, I concluded that the available literature was an inadequate reference source. My relatively unrestricted access to an alternative resource, namely, living informants, was the critical factor influencing my decision to focus my study on this population. The dearth of sufficient reference material, coupled with a rapidly diminishing pool of living informants, imposed severe limitations with regard to the time span in which this investigation could be focused. This paper will concentrate on the period beginning with the late 1800's and continuing through the 1920's. The primary data source of living informants encompasses the age group 60-95.

Throughout this paper, the term Armân will be used in reference to this group. The reason is quite simple, it si the term used by the members themselves amongts themselves. When my informants were asked their nationality each inevitably responded, "Armân". When questioned if they

were akin to the people of Romania, they hastened to respond in the negative and added, "We are Macedo-Roman, they are 'Ce-mai-faci'. The Romanians were peasants, we were sheperds".

The interesting distinction in the usage of terms of reference is between the terms used by members of the group to those used by outsiders. Most of the terms associated with their occupational endeavor. As one man told me,

> "The Greeks call us Vlachs which means shepherd, the Albanians Chuban. We were thought to be the black sheep of the area by outsiders, but we knew we were better. We never called ourselves by those names. Whenever we saw each other we would say 'frați Românì' (brother Armân) ".

There are numerous other terms used by foreigners to differentiate this group. The Bulgars, Serbs and other Slavic group referred to them Tsintsars (which nickname supposedly derives from the affricate (ts) used in the Vlach language) or Cincari.

The preceding terms were used by people outside of the group. An Armân rarely, if ever, used any of these terms to identify his ethnic affiliation. It is tempting to slough off the names the people call themselves and say that terminology is unimportant however; the names people call themselves and others different from them are part of their reality and must be taken into account when trying to understand a group and its sense of identity (Aceves, p. 171). It is also important, I might add, to take into account the terms used bey people outside the group.

The Armân did not deny the fact they were "Vlachs" because an Armân was technically a "Vlach", a sheperd. Yet to differentiate themselves from ot-er Balkan shepherds, they utilized an in-group term of self-definition and thus perpetuated the notion that they were the original Balkan shepherds.

> "If I said I was an Armân to a Greek he would not understand. He would say we were Vlachs because that is what he knew us to be. But to ourselves we always said we were Armân and that's how we knew each other. When we saw someone with the horses in the mountains we'd say, 'H'im Armân' ('We are Armân) and he'd say 'mini y'est Armân' (I'm Armân). That's how we knew each other. But the Greeks and Albanians and Turks they didn't know us that way. It was like our code".

The Armân see themselves as a group like others. In interactions with Greeks, Albanians, and the like, in the last decade, their identity may or may not have been viewed contrastively. As an ethnic group in a zone where national allegiances were important, the Armân were ambiguously and complexly identified.

I am a native Armân, therefore, accessibility to informants was not a problem. Over 100 people were contacted, 3E of them extensively interviewed, with a fairly even distribution of males and females. Most of my informants were from the Farsherot group of Armân and came from the villages of Korcea and Pleasa in Albania. Others had emigrated from numerous locations throughout the Balkans including Verria, Turia, Caterina, Florina, Gramostea and Almiro in Greece; Muzakea, Sheepsca and Moscopoli in Albania; and Bitolia and Bresniţa in Yugoslavia. Their migration occurred between 1907 and 1920. Among their settlement locations were New York City; Bridgeport, Connecticut; Woonsocket, Rhode Island; St. Louis, Missouri; and Southbridge and Worcester, Massachusetts.

The interviews were conducted on an informal basis, partially in English, though often in Armân. To encourage conversation and elicit certain responses, two questionnaires were prepared. The firts emphasized life in Europe, the second focused on their emigration (see appendix A). These interviews were tape recorded. Some were conducted on a one-to-one basis, others with a group.

It is common for the Armân to visit frequently with one another, especially when a special event is occurring. Since my interviews were considered a special event in some cases, they became the community social gathering with four, five or more present. Usually I had planned to interview only one or sometimes two people.

Considering the age of my informants these tape recordings serve a dual function as a resource for the concerns of this investigation and as a potential resource for other researchers interested in this topic. They are irreplaceable: at the present time only five of my informants are still living.

As this paper is based on interviews with a small sample of Armân immigrants from the different villages, it may be that the data do not fully reflect the experience of the entire Armân community, either in the different regions of Macedonia (and Greece) or in the United States.

THE SETTING.

The geographic setting for the Armân inhabitants in Europe is the region commonly referred to as Macedonia. This term defines an historic-geographic area and encompasses much of what is now referred to as the Balkans. It does not represent a sovereign state or territory. It is significant to this study as the setting in which Armân ethnicity emerged.

The Balkans are noted for a diversity in geography, historical background and cultural composition. Geographically, the region is surrounded by three great bodies of water - the Aegean Sea, the Mediterranean Sea, and the Black Sea - wich are joined by numerous tributaries, including the Danube River. This water network has provided native merchants with natural trade routes and foreign invaders with a means of access to the region.

The mountains which crisscross the region are the chief geographic feature of all the Balkan nations. Although the area is relatively rich in natural ressources and forestry, agricultural land is lacking.

Balkan ethnography equals the terrain in complexity. The combination of inner fragmentation and outer accessibility, resulting from the nature of the ecology, has made the Balkans unsually subject to outside influences and has given rise to an ethnic potpourri. Close examination reveals the presence of four princ-pal groups in the region; the South Slavs, the Romanians, the Albanians and the Greeks. In addition, several scattered minorities have also inhabited the region. These include the Bulgars, the Croats, the Slovenes, the Serbs, the Turks, the Gypsies and the Armân (sometimes referred to as the Vlachs). "...various races have entered the the Balkans from time to time as conquerors or settlers, sometimes occupying definite areas but frequently dwelling side by side, with little or no amalgamation. The many mountains and the complicated river system have made it difficult, if not impossible for a single race among the various settlers to absorb or assimilate all others and thus form a single nation in the region. So long as vigorous conquerors held these different people together in subjugation they would live side by side in complete tranquility. But as soon as the imperial power was removed or weakened they would show tendencies towards dynastic, national or racial animosities which often led to division and strife" (Geshkoff, p. 166).

Several great empires have ruled the Balkans - Roman, Byzantine ant Ottoman. Yet, the dominance of these Empires has varied. Long periods of external and imperial control over the region have alternatet with periods when the people have been free to prove their own destiny. Still the influences of each empire are noticeable throughout the region. The traditions of ancient Greece have strongly influences modern Greek national feeling. The effect of Roman rule is most noticeabla in the languages of the Romanian and Armân people, which have a Latin origin. The Orthodox religion and cultural tradition are a significant remnant of the Byzantine empire. Turkish domination is most directly reflected in large Muslim populations in Albania and BOsnia. The Armân way of life has felt the influence of all these empires. How the Armân have integrated these socio-cultural forces into their social organization is an important aspect of this study.

Scattered throughout the Balkan mountains, the Armân probably were the primary inhabitants of this geographic region. It included the areas of Northern Greece, Southern Albania, Southern Yugoslavia and Western Bulgaria. Macedonia was generally defined as the area that is bounded on the north by the Šar mountains, on the east by the Rhodope Mountains, on the south by the Aegean Sea, Mt. Olympus and the Pindus Range, and on the wets by Lake Ochrid. The population was divided into nine distinct groups: Turks, Bulgars, Greeks, Serbs, Albanians, Armân (Vlachs or Koutzo-Vlachs), Jews, Gypsies, and Macedoniand. "Since the population

was intermixed, a clear line could not be drawn separating nationalities. The cities usually had strong Turkish, Greek and Jewish elements. In the villages and rural areas different nationalities existed side by side. Nor was it possible to determine accurately the precise numerical strength or any of the groups. Census reports were almost meaningless because the results usually reflected the interest of the census taker. There were school, language and religious censuses, but any of these could be misleading. For example, it is known that the Slavic peoples of Orthodox faith attended Greek churches when a Slavic service was not available...In otehr words, expediency and politics as well as nationality could determine church membership" (Jelavich, pp. 207-208).

This confusion in the documentation and historical recordings regarding these populations has intensified the difficulty in present day research concerns such as this one. Part of the problem stems from the period of Ottoman rule. From the 1400's to the 20th century, the Armân lived under Turkish rule.

The persistance of the complex ethnic composition of Macedonia and its effects on Armân social organization can be attributed in part to the Ottoman system of governance which divided the people according to religious affiliation. "Although this Ottoman administration exerted a great deal of direct influence of all the Balkan people, the Christian communities in fact enjoyed a large measure of autonomy through the system of church and local government adopted bythe Ottoman conquerors. Considering themselves primarily as Muslims, they preferred to organize their empire according to the religious affiliation of their subjects. They thus established four major administrative divisions, called 'millets', for their Orthodox, Gregorian Armenian, Roman Catholic and Jewish population...The majority of the population of the Balkan Peninsula, however, remained with their church and therefore belonged to the Orthodox millet. As such they fell under the jurisdiction of the Patriarch of Constantinople, who was regarded as an agent of the Ottoman government. He and his administration represented and spoke for the Orthodox population in its dealings with the Muslim authorities. On the local level they had the jurisdiction over all legal and moral matters affecting their people. The main general effect of this system was the preservation both of national divisions that had existed before the Ottoman conquest and of local particularism...In the local communities conditions were also favorable for the preservation, at least in a dormant form, of national divisions. The Ottoman destruction of the of the former Balkan states and their ruling classes produced a situation in which the Christian thereafter desired to identify himself with and give his allegiance to his awn family, his own village and his church. After the establishment of Ottoman rule no effort was made either to destroy or to unify the divergent elements of the penninsula...In some localities Muslim, _erbian, Bulgarian and Greek villages existed side by side for centuries with little or no cultural or personal intermiwing. In the

towns the different peoples lived in their own quarters" (Jelavich, pp. 3-5).

The system of governance based on religious affiliation put the Armân in a most precarious situation. The Armân were subjects of the Greek Patriarche of Constantinople. They were only as autonomous in their "system of church and local governance" as the Patriarch allowed them to be. "In diplomacy, religion and commerce, the position of Constantinopolitan, insular and maritime Greeks became stronger after 1650 than ever before and more secure than that of any of the other subject races. Executive power remained in Moslem hands, but the Patriarchate of Constantinople and other privileged Greeks were turned into a loossly organized order of technical and political advisors, whose members dreamed of the restoration of Byzantium and planned the establishment of Greek political and economic hegemony in the Balkans...The ultimate goal was the transcend their purely mercantile functions and become a political bourgeosie in possession of the functions of banking, governing the Danubian principalities, administering the civil and fiscal affairs of the Greek orthodox church, and counseling the authorities at the imperial, provincial, and even municipal levels" (Stavrianos, pp. 270-271).

To counter-act their religious and political subjugation to the Greeks, the Armân developed a strategic economic relationship with the Turks. In exchange for their resources and services the Armân were allowed free rights of passage and were exempted from tax payments. This relationship was essential for group survival and reinforced their relative autonomy in the region. This does not seem to imply a lasting allegiance to Torkish rulers, such as might motivate Zrmân in a later era to fight against a Christian nation: the response on many Armân to Turkish vs. Christian and Christian vs. Christian wars in the last century was to avoid military service. The basis for the articulation of Armân social life was a society defined by pastoralist values encouraging group mobility and independance.

The remainder of this chapter is devoted to a closer examination of Armân integration and persistence during the rise of the Balkan nation-states. The period of nationalism (1800's-1920's) is the setting in which Armân social organization will be examined. Its transitory nature makes it an appropriate period in which to investigate adaptation in Armân social relations.

The rise of nationalism brought forth numerous environmental changes such as the establishment of political boundaries, limitations with regard to accessibility of resources, restrictions on freedom of movement between these boundaries, and ultimately technological change. These changes greatly affected Armân life style. Armân inability to sustain themselves according to the changing circumstances encouraged many of them to relocate in a new environment, America. The major effect of their emigration was a reorganization of their social relations. This

process will be discussed in further detail in the following chapters.

The Armân practiced a pastoral subsistence pattern. As shepherds and muleteers their entire way of life focused on sheep, goats, mules and horses, the resources upon which their livelihood depended. Pastoralism encouraged the development of a personality focused on mobility. Simultaneously, they developed an aversion to any trade which would confine or restrict their mobility.

Armân social structure was stratified. Group herding patterns and mate selection represented the basis for this stratification. Those with the largest herds were considered the wealthiest members of the group. Those with the least, or none at all, the poorest (Schein, p. 87).

Within the herding unit were three distinc groups: those who owned sheep and hired others within the group to care for them, those who owned and tended their own tended their own sheep, and those who did not own any sheep and were employed by the first group.

Those men who owned the largest herd of sheep (tens of thousands) were called Chelniks. The Chelniks were responsible for negotiating transportation arrangements and winter pasturage rights with Turks. A Chelnik rarely went with the sheep, though male members of his family often participated. His position was inherited by the eldest male in his family. He annualy hired Armân shepherds from the third group to care for the sheep and compensated them for their services. The Chelniks were the wealtiest members of the group and attributed the most status. A Chelnik and his family (wich included his extended family) resided year-round in urban areas such as Moscopolie, Iannina, Verria, Samarina or Bitolia. These urban areas were trading center for the Armân. Some of them were inhabited my mixed-groups and others exclusively Armân.

The majority of the Armân were represented in the second group, those who owned and tended their own sheep. Some of them relied on the Chelnik to make arrangements for winter pasturage, while others with larger herds negotiated these arrangements themselves. The herding groups were generally comprised of co-operating families usually related by kinship or marriage. The eldest male of the group was the leader, and only the male members of the family participated in the herding process. The women resided year-round in the summer residence in the mountains, while the husbands and some took the sheep to pasture. Each herding unit traveled to different locations in the winter.

The third group were those who did not own any sheep or not enough to earn a living. The entire family participated in the transhumant cycle, each member serving a specific function in the division of labor. Every summer they returned to the same residences in the mountains which they considered their "home".

Some of the Armân villages were inhabited by members of the second and third group, others exclusively by one or the other. Therefore, in some cases, the mountain villages were totally abandoned during the win-

ter, while the shepherd families traveled to their southern pastures.

The occupational structure of Armân villages and shepherds was generalized. The population employed several resources for economic purposes.Within one shepherd household, there may have been two or more occupations. For example, a man might herd sheep while using his horses and mules to haul timber, or, a son might transport woolens to Vienna while his father cared for the family herds.

The dispersion of the group during the winter months, due to the herding groups traveling in different directions with their flocks, severely restricted group contact. The Armân adjusted to the problem of limited group interaction by adopting a pattern whereby they always returned to a particular location during the summer. These mountain villages were inhabited exclusively by Armân, so that during the summer there was greater group concentration.

Each of these summer villages were also assigned a certain "status" by the members of the groups. The villages inhabited by a larger number of shepherds with large herding groups were considered wealthier and attributed a higher status than those of smaller herds or those who did not own any of their own sheep. The vi-lages also became increasingly aware of their ascribed status and interacted only with those villages on a comparable level.

> "We used to take the sheep to the valleys in NOrthern Greece during the winter but we always considered our home to be the place in the mountains where we would spend the summer. My familylived in Pleasa. It was a nice village, way high up in the mountains. If you did not know where it was you could never find it. It was not so big like Korcea. But we all knew each other. Sometimes we would go and visit Korcea where we had relatives. But we didn't go to the places like Muzakea. They were lower class like the Christiniots".

With the setting established, we can now proceed with a closer and more detailed analysis of the ethnic process in Armân social organization.

THE ARTICULATION OF ARMAN IDENTITY IN THE BALKANS.

This chapter will briefly describe aspects of Armân social life which focused and mantained ethnic identity and solidarity. To do so requires us to establish certain basic criteria by which group membership was determined and, to investigate the ways in which membership was signalled. The notion of ethnic markers as ascriptive categories will be applied to examine the subjects. "Membership in an ethnic group is a matter of social definition, an interplay of self-defini-

tion of the members and the definition of other groups...ascription and the characteristic that distinguishes ethnicity from voluntary affiliation...Ethnicity is generall acquired by birth...Ethnicity thus differs from voluntary affiliation, not because the two are dichotomies, but because they occupy different positions on a continuum" (Horowitz, pp. 113-114).

Aspects of Armân Social Life.

What did it mean to be an Armân in the old country? According to my informants, four aspects of Armân social life constitute the recognized basis for ethnic identification. They are origin, territory, subsistence and language.

> "We had a similar way of life. Most of us were shepherds or caravanists. We spoke a common language among ourselves that other people outside the group could not understand. Our obligation in life was to our families and our church. We were proud of our family's name and to be an Armân. It was important to keep it pure".

The notion of origin was emphasized time and again by my informants. A common ancestry was a source of pride and significance. With a bit of historical detail, one informant expressed his impresions of Armân identity as follows:

> "There we used to say we were Armân. We used to say for Rome. When the Turks came in 1450's, everybody had to register, what group you belonged to. The Greeks called us Vlachs (shepherds). So in the books we were called Vlachs. But that's not wat we called ourselves. We said Armân. But the Turks used the Greek word. The people they talked about were in the mountains. We were the people in the mountains. We were proud to be there. Whenever you saw people in the mountains you knew if they were Armân. We had the privilege to live in the mountains and not to pay tax. We kept the boundaries guarded for the Turks. All the shepherds had guns. We were the only Christians that the Turks allowed to have weapons. All the Armân, they live in the mountains. No matter where you look - Greece, Albania, Bulgaria, Macedonia, we were all the same people. We were descended from Alexander. After the Romans came, the soldiers, they fight and they stay there. So many years on the mountains to protect the place. So we grew up there. And we never mix with any other people. We never want to mix the blood".

The Armân were the only Latinized group to persist in the mountains of the Balkans. Their knowledge of who they were and where they came from was rooted in a tradition of proud self-identification as

"The Armân", the native population of the mountains of Macedonia, a region colonized by the Legions of Rome. This tradition was shared by members of the group and reinforced Armân identity and solidarity.

The possession of a territory encompassing the mountains of the Balkans, was an Armân tradition. Lacking political independence, the Armân developed an identity pattern based on the possession of a territory as a means of maintaining group cohesion.

> "We say we are Armân, from Rome. We were mountaineers and shepherds. We were very courageous people, like the Romans who almost conquered the world. They had such a pride, our people in the old country. They didn't care if they died. When the Turks forced the Albanians to become Mohammedans they tried to force us too. But we were mountaineers and we had a pride for ourselves. Because we were raised that way to protect ourselves. That was a tradition from the Roman Empire. So the Turks never conquered us. The Sultan let us have our freedom and to live in the mountains because they needed our trade. The wool, cheese, mules, horses, transportation, we all had that trade in our hands".

The ability to maintain a measure of autonomy by some groups is oftentimes related to the territory in which they live. The more difficult the territory is to penetrate, the greater the degree of local autonomy (Devos, p. 11). In terms of the sheer physical survival of the Armân, the mountains were a source of refuge. Under adverse political conditions the group could flee to more isolated and less accessible sites higher up in the mountains. At the same time they were freer to govern themselves simply because they were so difficult to locate.

> "I was born in 1897 when the Greeks and Turks were fighting. I went to Koritsa in the mountains and then to Greece, Thessaloniki, to escape the fighting. But we were mountaineers. We went to the mountains with everything prepared and we stayed all summer there. But during the fighting, people left their towns. They used to go to the mountains, too, to escape the Turks. We all helped each other. We used to go with the horses and bring whatever they needed in the mountains. Over there, when one nation conquered you, you had to leave the city. We knew the mountains so we could escape".

Mountaineering also afforded them a life-style based on mobility and freedom. It can be seen as the basis upon which economic, religious and social systems were established. We will now proceed to examine each of these systems and in doing so, illustrate the ways in which they operated as ethnic markers.

Economic factors contribute in a complex manner to ethnic defini-

tion and identity maintenance. An ethnic minority can be well dispersed within another population and still defend itself from assimilation by maintaining a certain amount of economic autonomy (Devos, p. 12). Armân occupations, as a critera for assigning group membership, were articulated in subsistence patterns based on mobility in a mountainous habitat. The Armân were primarily shepherds, caravanists and 'andarti' (gendarmie). The occupational choices were one way of assuring their economic autonomy.

Transhumant nomadism, the seasonal migration of flocks from winter to summer pastures, was their primary form of subsistence.

> "We raised mostly sheep, horses and goats. That was our trade. We used to travel from the north in the summer to the south in the winter. From the mountains in Albania to Greece. We never were farmers. We were so proud to be shepherds and to have sheep and horses. We raised horses for transportation. Anyone could be a farmer. We were proud of our trade because other people needed us. They needed our milk, wool, cheese and rugs. They were a necessity. We never wanted to be farmers and raise wheat because the farmers were peasants. We were on a higher level, and we kept ourselves there by being shepherds".

The feeling that outsiders were dependent on Armân products and services instilled in them a sense of economic power.

> "The sheep was the most valuable thing. The sheep was worth just like what the gold is worth now. It was on top. It was more valuable than the money, the land, the mountains, anything. They had money to buy the mountain. They didn't want to buy it. The sheep was worth more. They use to give milk, cheese, cottage cheese, butter and they used to sell the wool and the skins. They used to live like kings. All the Armân had sheep. And if there was any trouble, war, the government would come to us first. 'Did you see anything', they would ask? Because we were all over the mountains and we saw everything first. That's how we protected ourselves. We knew everything that was going on".

This sense of economic power supported Armân occupational choices. At the same time it encouraged participation in certain occupations because of the status afforded.

> "The Turks, they trated us good. They let us go with the sheep, but only us. Only the Armân could go all over with the sheep. Nobody else. Who was gonna bother us? When the boundary was put in between the Greeks and the Albanians they still let us go with the sheep because we were still under the Turks. They needed our goods and for us to transport the goods to the ci-

ties. We were important so they left us alone".

Muleteering was the second occupation in which the Armân engaged. They acquired a knowledge of the mountains and the mountain passes through shepherding. Producing and transporting the goods derived from their pastoralist subsistence pattern provided them with a virtual monopoly on the market.

> "We also had mules ans horses. The mules, they know the road better than the man. The horses they go one side or the other. The mule was the first one to go. He used to smell the road to know where to go. The first cut the authorities made in the road between Salonika, Vodena, Verria and Bitolia was the railroad. The horses, they didn't go to Salonika. They stop in Veria. They didn't stop because the train used to carry the goods from there. In Veria it was like the warehouse. From here the horses used to take the goods over the mountains to Italy and Austria. We knew because we could do another job, another business. But this business was a good one. The train bring the goods to Veria but didn't go any further. So we used to take them from there. We also take our woolens and cheeses to transport and we tell the people at the train we take their rice, salt - all kinds of things for them too. We make good money that way. We used to go from mountain to mountain. All the Armân do this. They used to take lumber on the horses too. No trucks in those days to take the lumber like today. We knew the mountains better than anyone. We were shepherds. We lived in the mountains all our lives".

The third Armân occupation was the gendarmerie or what they refer to as 'andartsi'. These men were responsible for guarding the borders from foreign invasion or internal uprising.

> "Whenever there were problems with the Greeks, when they were making trouble for the Sultan, we would send soldiers from our group to Constantinople to warn the Sultan. We were the only Christians who were soldiers for the Turks. It was a privilege to be like that. In 1877, when there was the war between the Turks and the Bulgarians, Spiro Bamaci got 400 mules, 2 from each family. Because then, they used the mules to carry ammunition. They brought the mules to the Sultan and said these are from the Armân. They give these to you. The Sultan said that because of our generosity, not one Armân would fight against the Bulgarians in the war. Then Costa Vasil brought 1000 more mules. The Sultan gave him a decoration. The Sultan knew we were for this country, not for the Greeks. We brought the mules to help them fight. So the Turks gave us all the rights. Not to pay taxes, to live in

> the mountains with our own people. With our own system. Then the Greeks come and ruin everything".

The economic power and mobility associated with Armân occupational patterns was a measure of status. To be a shepherd, a mountaineer or an ərdart was to be in a class by itself.

> "The idea was, over there, well, we didn't want land or like that. The sheep was our wealth. Maybe for a thousand years it was like that. The sheep, horses, mules...We would raise the horses, we would sell the wool and cheese from the sheep. That was our trade, you see, in the mountains. We also traded wild horses. So we used to sell some things which the other cultures, the other people they couldn't do. They didn't know how to do. But you see we were so free in the mountains for so many years, it was our way of life.We were even soldiers. We protected the borders for everyone. No one could be like us. We were like that for generations".

Here again the notion of historical continuity associated with Armân pastoral occupations is emphasized. But it is obvious that the nature of their subsistence patterns demanded inter-ethnic contact. Transportation and trading required an ability to integrate and articulate with people outside the group.

Before examining these other identifying mechanisms, it is important to note the status of religion under Ottoman rule. During this period, Moslem faith was the official religion of the empire. Yet a large percentage of the population (especially the western population) were Christian. To maintain harmony, the Sultan allowed religious autonomy in the provinces. The governing of these regions depended upon the the religious pratices of the majority of the groups. Most of the Balkan populations were Orthodox Christians and subjects of the Patriarch of Constantinople. One informant described the state of religious affairs at that time as follows:

> "When the Turks invade the Balkans, the Albanians they had no rights and the Bulgarians they had no rights. But the Greeks they had all the rights. They maintained the churches, the schools, all that. The head of all our churches was Greek, the Patriarch. This is, I think sometimes because the Turks need the help from the Greeks. So, Papa Haralambri he tried to keep our churches and our schools Armân. But the Greeks, they kill him. We were such religious people. All our lives we lived according to the rules of the church. But we were too smart. We knew if we kept our language it didn't matter if the Greeks closed our churches. We were very proud of that and we wanted to keep ourselves Armân".

To a certain extent, Armân adherence to Orthodox Christianity was a symbol of resistence against the dominant group, Ottoman Islam. However, the exploitation of religious differences by the Greeks increased Greek power over other groups in the area. Armân relations with the Turks were better than the Greeks. In response to this religious nationalization, the Armân augmented other identifying mechanisms which could be easily signalled to members of the group.

A major component often cited in the maintenance of a separate ethnic identity is language. But, ethnicity is frequently related more to the symbol of a separate language than to its actual use by all members of a group (Devos, p. 15).. The Armân were predominantly a bilingual society. The language pattern involving the use of the mother tongue and non-native languages was both functional and symbolic.

Among the Armân themselves, language was a basis for communication. Their occupational endeavors resulted in, and to a certain extent required, interaction with people outside the group. To deal with this, language functioned as an ethnic marker through linguistic identification. The exclusive use of the mother tongue between the members of the group served as a code by which membership was signalled and identified. But more importantly, it was a code maintaining group distinction and group cohesion.

When asked how they were different from other people in the area, the most popular response by my informants was "our language".

> "We knew we were different by our language. Our language is so old, since the Roman empire. We have a pride to keep our language".

The dominant languages of the Balkans were Turkish and Greek. Greek was the language of the church an the schools, Turkish was the language of the empire. Armân occupations, religion and other social forms required knowledged of these dominant languages. A multi-lingual system of communication which allowed for inter-group relations developed.

However, the Armân continued to use the mother tongue in in-group relations. Knowledge of the Armân language was a criterion for determining membership. Of even greater significance, however, was the relationship between the use of the mother tongue to that of other languages. If everyone in a village could speak Greek, why didn't they speak Greek all of the time?

> "Because we weren't Greek. We were Armân. We needed to know the language to earn a living. But we were Armân and that was our language. In the home we never spoke Greek. We were raised to speak Armân".

The Family and Village Community.

The family and the village (mountain) community preserved and reinforced aspects of Armân social life. These structures also served as the foundation for group stratification. By briefly examining the ways in which origin, territory, subsistence and language were articuled in Armân family and village (mountain) community organization, we can investigate the porcessos by which group membership was signalled, boundaries established, and cohesion maintained.

The Armân family and village community can be seen as preservers of the group's ethnic markers. Integrated within family and community were occupational roles, patterns of socialization, values and marriage. We will now examine the methods by which these patterns transferred and signalled group membership and limited inter-group interaction.

The family was the basic unit of production in the Armân occupational system. This pattern of socio-economic grouping was the most stable solidarity group. It was based on the extended family kin group included maternal and paternal as far as third cousin.

The Armân family represented both a domestic unit which associated individuals with mutual affections based on blood relationships and a corporate group of members owning all significant property in common. In this context, the individual can be seen as entirely comitted to his family in his work and in his behavior (Abner Cohen, p. 37).Also, his foremost concern was family honor and prestige.

For a group such as the Armân, the extended family relationship was very practical. The family structure allowed for easier mobility of the members. The family demanded almost exclusive devotion of time and loyalty; it delineated and assigned roles and decided the division of labor.

> "The daughters, they used to stay with the mother and do the wool. The boys would go with the father to take the sheep. They might be gone for a couple of months and then they would bring the sheep bach to the mountains to make the clothes and the cheese".

Another informant added:

> "The obligation of the cildren was to help the family. Your father and your mother first. That was the one treasure they used to keep. Not everyone's got the family. It was better than all the money. The boss was the oldest in the family. After so many years he retire. Say, if he was with horses, then he couldn't do the job anymore. He was too old. If he had boys, they would take over his trade. The girls they used to do more work than the boys. Spinning, weaving, cooking. But after they got married their obligation was to the other family".

One of the major functions of the family was to educate the young t· the ways of the culture" to assign membership to the group, and as a means of differentiatio- between insiders and outsiders. As one of my informants stated,

> "We were people with only a limited amount of formal education, but we had a lot of tradition to respect our way of life. The school today, here in America, teaches you how to live, hos to better yourself, how to get along with people. In those days the schooldidn't teach you those things. But in the school today, you don't learn about your ways. In the old country the family taught you those things. The ways of your grandfather, your language, customs, all that. Then, like today, only your parents, family, tradition can teach those things to you".

In the majority of the pastoralist households, the women stayed in the mountaint all year round and only the men went with the sheep to the winter pastures. Those men engaging in muleterring or andartsi -"hood" were abruptly called upon for their services which often required long absences from the home. This consequently separated the men from their wives and their family for prolonged periods of time. The off-spring were therefore often separated from one of their parents and it was the responsability of the other parents to "raise" the children.

The family was also the preserver of Armân cultural traditions through the transmission of values.

The Armân value system can be seen as the grammar of Armân social relations; like tha grammar of a language, people who use it are not necessarily aware of its rules ans structure. Value systems provide definitions of what is desirable and undesirable. They constitute criteria for selecting from available ends and means, for interpreting the world, and for evaluating experiences. Each of these standards must be appropriate to the conditions by which people live (Yehudi Cohen, p. 270).

The Armân value system was based on two principles, honor and pride on one hand and the purity ot the blood("sîndze")on the other hand. These principles were integrated into their ascriptive categories for the purpose of their reinforcement and articulation.

Values such as honor and prestige were also integrated into the Armân subsistence system. Their occupational endeavors required their mobility and independence. The association of honor and prestige with the family assured that the formal connection and responsability of individuals were socially and economically recongnized only by the smallest group, the family.

Another responsability of the family unit was transmitting and maintaining the group language. The mother rarely, if ever, interacted outside the ethnic group, and it was not necessary for her to learn another language. In those villages in which there were other groups, the mother was konwledgeable of a second language strictly for social purposes. The father, on the other hand, had to know Greek and other

non-native languages for business purposes.

> "In the house they qould not let us speak Greek or any other language but our own. If we came home from school and spoke Greek we would not be answered. We had to speak Armân".

Comments like this were often made by my informants.

The Armân language was a way of relating the users to one another. It represented a social code that was transmitted by adult family members to the younger members. The family functioned to maintain this mechanism thus assuring the perpetuation of this boundary between groups.

A language system emphasizing the use of the mother tongue developed within the family unit. As in informant noted,

> "Even if you went to school in Greece at the Greek school, when you went home you spoke Armân. In our days the mother didn't go with the sheep. The father, who went up and down mixed with all kinds of people, Turks, Greeks, Albanians, Bulgarians. The mother stayed home with the girls and the little children. That's why we kept our language. We always spoke our language but we never write it. Mother always spoke the language with the children. Because the mother spoke Armân all the time in the house, the children leanr the language and they keep the language".

The family also controlled the Armân marriage pattern. Marriage here refers to socially ordered mating and sanctioned parenthood. All societies have rules or standards about whom one should marry.

Among the Armân the selection of a mate was considered the responsability of the family, primarily the parents. Within the family unit, one's kin include only blood relatives to the degree of second cousin, regardless of wether the links are paternal or maternal. Marriage is considered a natural occurrence and it is assumed that everyone will marry at some time. The girls in a family are expected to marry first, the betrothal of each following in chronological order of their age. It was very unusual for a younger sister to be betrothed before her older sister, the reason being that, as stated by one of my informants:

> "The people would then think that something was wrong with her and that the family could not find anyone with whom she could wed because of this".

The pattern was much the same for the boys. After all of the girls in a family were wed, the boys were betrothed, again in order of their age.

> "Suppose I wanted to marry her and her sister was older. I couldn't marry her until her sister was married because then they would think something was wrong with her. The best family was one that had a litte money (sheep, goat and horses),

> character, and a trade. We never really think of education then. We would never marry the different nationalities then. We would stick with the Armân. Even closer. The same village with the same village. Because otherwise they wouldn't know the people. Only if we knew the family would we marry them. That way we used to know the character of the family better .

To know the family was also important for the purposes of assuring group cohesion. If members of the group married and left the village, the population would eventually dwindle. This system also reduced the possibilities for group conflict. The mote links between members of the group (especially familial) the greater the trust between them, and, in accordance with their value system, the more responsability they had to these groups.

For example, when asked who they trust most, all of my informants responded, Your family, of course".

> "...it was always the man's family who must make the first approach. If the girl's family is low class, or if the girl is poor or ugly, or in poor health, she may wait years before someone will ask for her. Usually the only people who who would marry her was someone, poor, lame or a widow .

The patriarchal nature of Armân kinship was also an underlying factor which encouraged the tradition of the boy's family making the first move. The man was considered the head of the household. When a woman was wed she virtually relinquished her name and those kin associated with it. The bride moved into the household of her in-laws and thus assumed the kinship ties of her new family. Consequently, marriage involved both the union of two people and the inclusion of a new member into the household. Though the first move was made by the man's family, it was then left up to the discretion of the female's family whether or not to give her away.

The Armân had no dowry in their marriage pattern. They were transhumant for the most part and owned no land or accumulated wealth. A dowry was inappropriate for their particular social circumstances. Every member of the household represented a productive as well as consumptive unit. The female members were as valuable to the unit as anyone else. When a female member wed and moved into a new household the family lost part of their means productivity. Also, each child carried with him a part of the family in the form of their prestige as associated with the family name. When a daughter was wed she relinquished her name and part of the family wealth was yielded to that of her husband's family. Lack of a dowry in the group's social system was also a means of differentiation with other Balkan populations.

The most desirable characteristic in the mate selection process was that he/she be from "a good family . It is believed among the Armân that

"if you know the kind of family that a person comes from, you can pretty much tell what kind a person comes from, you can pretty much tell what kind of person they will become and the kind of children they will raise". Most often, the mate selected carried a family name to which the group as a whole was familiar. In other words, "the families always somehow knew each other. I didn't want my daughter moving in with a family that could not support her or take good care of her".

A "good family" was considered one in which "the parents worked hard, they did not gossip, they were not inclined to drink heavily and they did not gamble". One of the most important components within their marriage and value system was the family name. It was the "name" of the family that represented prestige and reputation. Marriage among the Armân signified the union of two family "names" carrying along the prestige and group recognition associated with them.

The rules for marriage order also created a general age disparity between husbands and wives. In waiting for their sisters to marry first, the men were much older when it was time for them to marry. Prestige and respect assigned to one's age in Armân society reinforced the patriarchal nature of the household and kinship unit. In virtually all cases the men were older than their wives.

Beyond the village community was the basic organized social group. Membership was assigned at birth and it was traditionally expected that members would remain there and maintain their community affiliation throughout their life.

While the family preserved and reinforced the ethnic units to signal membership within the group, the community maintained boundaries between groups. In group terms of reference, regional community organization and social patterns, such as festivals and celebrations (marriage), were some of the ways in which group solidarity was maintained, while at the same time limiting interaction to members of the group. These were exclusive categories which were articulated only among the Armân themselves, thus assuring group cohesion.

The dispersion caused by the Armân occupational system limited group interaction. A regional community organization was developed to assure group contact and reinforce group solidarity. Armân subsistence strategy was the basis upon which these regional groups were established.

Traditionally, the entire family participated in the transhumant cycle, each member serving a specific function in the division of labor. The dispersion of the group during the winter months did keep the members, to a certain extent, out of touch with one another. The Armân, however, seemed to have adapted to this situation by developing a pattern whereby they always returned to a particular location (which was considered their home) during the summer months. Therefore, at that time of the year there was greater community concentration.

> "We used to take the sheep to the valleys in Northern Greece during the winter but we always considered our home to be the

> place in the mountains where we would spend the summer. My family lived in Pleasa. It was a nice village, way up in the mountains. If you did not know where it was you could never find it. It was not so big like Korcea. But we all kenw each other. Sometimes we would go and visit in Korcea where we had relatives. But we didn't go to the places like Muzakea. They were lower class".

Each mountain village was assigned a certain status by the other village communities. The villages with large herds were considered wealthier and attributed a higher status that those of smaller herds. As the villages beacme increasingly identified with a particular level of status, interaction was limited to villages on a comparable level of status. The individual within the village group was assigned the attributed status which he was believed to carry with him throughout life. Each grouping also selected or was assigned a name derived from their summer location in the mountains and affiliated themselves accordingly. For example, those living in Verria were called Verrianne, those from Perivole, Perivoliates, etc.

Association between villages was established on the basis on their assigned status and accessibility. This was especially important with regards to marriage in determining who one could and could not marry. For example, one informant said:

> " Sheepska and Dishnița were not like our village. They were lower class. The people there were poorer. They did not eat as well as we did, and their clothes were not as refined. The only time we would marry with this group was if someone was widowed or lame. Then no one in our group would marry them so they had to go to the one of the lower class. Those people they also talked funny. Like hillbillies talk in this country".

The most serious prohibition in mate selection however, was to a person outside of the group.

> "Marry a Greek? Never! If you married a Greek or an Albanian you were forced to leave the village. Many times the brother would avenge the family and kill the man for marrying his sister. But the worst was a Turk. You were especially forbiden to marry a Turk because he was a different religion".

The status attributed to Armân village communities was not only integrated in Armân self-definition but was also transmitted to the following generation. The Armân managed to remain ethnically distinct, at least in part, because their community organization had a secure subsistence base anchored in special occupations that they pursued from one generation to the next (Devos, p. 12).

Numerous occupational functions were performed in the mountain locations during the summer months.

" They used to have a dairy in the sumertime. For three months in the summer the shepherds would bring the milk to make butter and cheese. In the mountain there was a village there. All our shepherds went up to these little towns every summer. There they made the cheese and then they would ship it. The women make the woolens. Not just for the family, but to sell. The Armân, they never buy from the store. The women make all their clothes. The Greeks and the Bulgarians produce grain and coal. Our people produce woolens and dairy foods. Some of us had horses and would take the goods to the city to trade for the grain and other things. But that was our occupation, the sheep and the transportation. And all the community help".

The complex, poly-ethnic structure of the area required that the Armân, as a minority population, develop an effective boundary managing mechanism, and simultaneously afford a stable and symbiotic relationships to one another. Barth has shown that with two or more ethnic groups in contact, the relationships may require that they provide important goods and services for one another. In this way, each can occupy reciprocal but different niches in close interdependence. In the case of the Armân, the exchange of goods was the primary basis upon which inter-ethnic contact occurred.

"In the bigger villages there were men who didn't go with the sheep. They were the men who made the arrangements for the winter pastures. They were called Chelniks. He had five or ten thousand sheep and he would hire people to take the sheep for him. He would pay the money to the Greeks or the Turks to rent the pastures for the winter and then he would tell the shepherds where to take the sheep. They all had different routes they took every year. Then in the summer they would come back to their village with the sheep".

"But we were all one kind of people. Rich or poor. The poor people worked for somebody else. The rich they had their own sheep. If a man was rich enough, he had people take the sheep for him. THe more sheep you had the richer you got because the sheep, they multiply fast. But we were different from other groups. We were different because we helped each other. The point is we were a group that lived like one family. All together. Apart from the Greeks, the Turks, the Albanians. In our traditional life we had such a respect for each other that was our community...If a man was wealthier he would help all of the community. He would hire people to take the sheep or transport the wool. Just like today the government helps the people with unemployment. We never let anyone down in our group".

Another informant added:

"Over there, the wealthy man lived with the poor man. That was our original way of life. You didn't see that with the Greeks, or any of the other people. Our people were different type altogether. We give our life for our brothers. They, other groups they didn't care about their people. We didn't trust the other people. They needed our goods more than we need theirs. That way they couldn't control us. We had the mountains, they didn't. They couldn'tlive there because the life was hard and they couldn't make a living. We could make a living anywhere. We help each other make a living. That's how we survived for so long".

The relationship between language and community can be seen as sustaining group solidarity through the use of language in signalling group membership. Language provided an apparatus whereby social relations were carried on in the community (Firth, p. 42). Their multi-lingual communication pattern was adopted to differentiate in group versus inter-group relations.

"In the village outside we spoke Greek. Where I come from we could speak Bulgarian, too. So my mother and father, they speak Bulgarian outside. My mother, she couldn't speak Greek but she would talk with the Bulgarian people. My father, he could speak Greek because he went with the sheep and down there he met a lot of Greek people. So everyone could understand. If he spoke Armân, the other people couldn't understand. That was not respectful. Only if he didn't want the other people to know what you were saying would you speak Armân. But if you were with all Armân, you would speak Armân. Even if everybody knew Greek. Id didn't matter With our people we spoke our language. The Greeks, they used to stop us when we were close to the Albanian border. used to tell us, 'Don't talk any other language. Talk Greek'. We didn't like that. That's why we didn't like the Greeks".

Another informant added:

"The Greeks tried to assimilate us. They didn't want us to have our own schools. After the Greeks mingled with the Armân for a while we started to lose our identity. We spoke only Greek in the schools. There was a Hellenic program to 'kill the Vlachos'. They wanted to make us weak. They tried to brainwash us as children and tell us as children and tell us we were Greeks. But we knew better. We knew we were raised different than they say. We would only speak Greek outside the house so that they would not be able to recognize that we were Armân. That's how we survived for so long. We all werked together not to let the other groups change us".

Important for the summer community experience were the numerous festivals and celebrations performed at that time of year. The major event of the year was the feast of Sântà Maria (the Assumption) which was celebrated

in the latter part of the summer. Weeks of preparation were required for celebration. Everyone worked together to prepare the food, slaughter the lamb, etc. At that time, the marriage ceremony was also celebrated. All previously arranged marriages were performed on a specific day of the year. Everyone from the village was invited to participate in the event. There was drinking, folk singing and dancing, and much merriment.

The celebration of these communal activities during the summer months can also be seen as boundary mechanism for the group. The marriage celebration reinforced group solidarity because of the restricted period in which it was performed. A once-a-year celebration of the marriage ceremony restricted participation exclusively to members of the group. This practice meant that a mixed marriage was not merely with the wrong person but was performed incorrectly. It was a total rejection by the Armân community.

Festivals and the marriage celebration were also times when the young had an opportunity to socially interact.

> "The boys would see the girls dancing. He would see one in particular who he like. Then he would tell his parents and they would talk with the girl's parents. Next thing you know they'd be ebgaged. It was the only time we could see the girls. The parents never let them talk with the boys on the street. That was disrepectful".

> "If anibody got married with an Albanian or a Greek he was out of the group. He was out of our society. He used to stick together that way. So; when somebody wanted to get married they wouldtell the parents. They would talk in the house with the son, which girl he liked. Or sometimes the parents, they were friends. They wanted their children to get married because they knew that they were good people. So the parents they would make all the arrangements. They never ask the girl directly. But they had to think because the girl didn't know the boy or his family. In our day they used to have to stay close to home. Not to walk the streets or to talk to the boys. So when the parents agree, they tell the children and they get engaged. That's how they used to get married in those days. At the celebration of Sînta Maria a lot of people get engaged".

Festivals and marriage celebrations performed at the time of the year when the group was together strongly reinforced group identity. The summer months were the only time of the year when the Armân could abandon all occupational concerns. It was the time of the year when they returned to their villages to be exclusively with their people. The essential aspects of their ethnicity were reinforced in their interaction with their fellow members.

> "All through the year we were separated from our people. We spoke all different languages, ate strange foods, and worked hard with the sheep. When we went home to the village in the mountains

"During the summer we spent our time with only our people. We'd sing, dance, tell stories, do all the things that were important to us in our lives. Some of us, we used to see each other only at this time. We were all good people. We worked hard together to make a living. That's how we did it that time".

Along with the rules governing marriage within the village community were those regarding outsiders.

"We never married the different nationalities. We would stick with our own people. Even closer. Very few people even went out of the town to get married. It was very shameful to marry out of the group".

The simple fact was that if you married an outsider you were out of the group. But as an ethnic boundary this had far greater implications. First is the notion of origin. When one married out of the group they could no longer claim their unbroken biological-generational continuity. Their blood was now mixed. The concern for their offspring coupled with their own alienation encouraged their conformity to this ascribed rule.

"We would never marry a Greek or an Albanian because then our children would be Greek or Albanian. How could the mother teach the children to be Armân, to speak our language, make the wool, cook the 'pita', if she didn't know how to do it herself? That's why we didn't want to marry outside. We couldn't raise the children to be Armân if we did".

A rejection of mixed marriages was natural to the group. However, it was unnecessary for ethnic identity. The particular way they conceptualized the connection among ethnic features (such as the transmission of good blood) was necessary for group identity.

As noted by Porter, the use of the family for ethnocultural transmission requires that groups impress upon their members the value of marrying within their own group. If they do not they may lose the primordial link and the exclusive ethnic claims on culture will be eroded (Porter, p. 298). The Armân developed a definite ethnocentric pride to maintain a purity of the blood (sândze). As stated earlier, the Armân practiced preferential endogamy in that the majority married within the group. As pointed out by one of my informants:

"If anyone got married with an Albanian or a Greek he was out of the group. He was out of our society because he miwed the blood. We used to stick together. If someone married outside the group he didn't belong anymore. It didn't matter if you were rich or poor. If you were a good person, from a good family, then someone in the group would always marry you. You didn't have to go out of the group to get married. But even if you were a good person, if you married outside of the group

then you weren't as good a man. You mixed the blood and you shamed your family. That ruined their reputation".

This notion of purity of the blood was one of the most emphasized criteria in Armân marriage patterns. One may deduce a multitude of functional implications underlying these rules. By not mixing the blood the Armân had developed a distinct characteristic upon which to base their ethnic affiliation. This characteristic served as a boundary mechanism limiting interaction between groups. Believing their pure blood line was unique instilled in them a sense of elitism. The Armân continually emphasized to me the fact that they were an elite group because they "did not miw the blood". The symbolic meaning to which this value as assigned has far more interesting implications.

A value system concerned with the maintenance of a pure blood line and its affiliation with family name and group continuity served as one of the more significant boundary mechanisms. The ethno-centric pride of the Armân to its associated values restricted inter-group relations. "In addition to creating a sense of common origin, ethnic identity also defines the rules of comportment. The essential correctness of one's behavior and the behavior of one's group may or may not to be contrasted with the behavior of outsiders...No culture can afford the absence of reinforcers' of desired behavior. These are understood by all group members as having an inviolability; even stronger than formal law. Social sanctions reinforces group expectations; the individual is vulnerable to the reactions of his group should he break the rules. Membership is validated through attempts at correct behavior. Punishment is meted out to those who break the covenant of belonging through incorrect behavior, thereby destroying group cohesion and threatening group survival. Belonging to a group, then, means being aware of group expectations and group regulations - we know who we are through learning what we are expected to do" (Devos, pp.366-367).

Differences in behavior between members of the group and outsiders defined Armân group identity in Europe. Ethnic markers functioned as the basis for the articulation of these differences and were integrated in Armân social organization to signal membership.

The Armân old world forms gave meaning to group identity. Theywere proud of their ancestry and their pure blood line; they continued to live in the mountains as their forefathers had lived; they continued to speak the language derived from the legions of Rome; their occupation was not restrictive; and other depended upon their resources and services.

The continual dichotomization between outsiders and members of the group was essential for group survival in the Balkans where frequent inter-group contact threatened group identity. The development and articulation of old world forms as ethnic markers functioned as ethnic boundaries to assure group cohesion and solidarity.

The Armân language was spoken and understood only by members of the group. This ethnic marker was preserved through a language pattern whereby

the Armân spoke the language of the outsider in his presence. However, when solely among themselves or in the home, they always spoke the native tongue.

Armân endogamy preserved the notion of origin and purity of the blood. These were essential to the group identity because they were inherited, not ascribed ethnic markers. Mixed marriages were considered unacceptable behavior and rarely occurred, thus restricting group interaction.

The general occupational patterns of shepherding, muleteering and 'andartsi' preserved group subsistence forms and territorial dominance. One way of maintaining a separate identity was to come to terms with subordinate powersn to do what they had to do acomodate the government. This assured their individual mobility, independence, relative economic freedom, and the like in a mountainous habitat and allowed for the persistence of these ethnic markers.

Armân ethnicity adapted to environmental circumstances to assure the viability of the society. Certain behavior patterns developed to maintain the ethnic markers and to preserve essential rights, privileges and relationships which stratified the group.

THE ARMAN IN AMERICA.

This chapter will briefly describe aspects of Armân social life in a new setting, America. The fact that there persists an Armâ, population with distinct social forms raises the questions of the relationship between these aspects of social organization and ethnic identity. It is suggested that Armân adaptation to the U.S. was affected by Armân pastoralist values which help to explain the particular adaptation of the Armân to American urban life. This adaptation involved a continuing ethnic identity which utilized ethnic boundaries and boundary maintainers to assure group solidarity and survival.

The continual in-group, out-group dichotomization between the Armân and secondary groups, as a basis for group differentiation, was essential for group survival in American pluralist society. Armân ethnicity involved a transference of old world forms to new world forms of identity as the basis for group dichotomization. These forms include a notion of origin, territory, subsistence and language. Here again, the development and articulation of certain patterns of behavior were realized and preserved through Armân ethnic markers. These markers functioned to signal membership and to assure group solidarity.

The continuities and changes in several patterns of behavior such as marriage, occupation, language, settlement, and socialization can be seen as adaptation tothe new setting. The present chapter is an examination of Armân ethnic markers in America, the patterns of behavior which preserved group identity, and the probable effects of Armân pastoralist values on the articulation of these patterns.

The emigration of the Armân from their homeland was caused by the decline of the Ottoman empire and the rise of nationalism in the late 1800's. This rise of nationalism brought forth a desire for land, resources, and most important, the establishment of national boundaries. Obviously, these borders had a deleterious effect upon a population such as the Armân, whose means of subsistence depended on mobility and independence. Characteristic of the rise of nationalism were border disputes between the newly established nations. The only solution to the problem was war.

The Armân were a people without an official homeland. More or less accustomed to life under foreign rule, they lacked group sentiment regarding war issues. When asked why they left Europe there were two common responses. First was:

> "I came to America because I knew the Balkan wars were approaching and that I would have to go and fight in the TUrkish army. Many of the young men did not want to go and fight Christian against Christian so they left the country".

Another informant added:

> "I came to America to avoid the war, like a lot of my friends. And when the war was over, we were going to go back".

During the Balkan wars, the territory in which the majority of the Armân resided was under Turkish rule. During the Greek-Turkish war citizens within Turkish territory were compelled to fight on the Turkish side. As a christian population, the Armân found it extremely difficult to personally justify allegiance to the Turks. To do so required the murdering of their Christian brothers, the Greeks. Also, many Armân shepherds were residing in the mountains of Greece at the outbreak of war. A result of their location was their recuitment into the Greek army. Numerous informants noted that their Armân brethren fled Europe to avoid fighting against their own people.

Another reason for emigration was a lack of economic security, and the Armân found it difficult to "make a living" in the homeland.

> "I came for a better living and to support my family. That was the time when we heard there was a better living in America".

What was it like in the Balkans for this group during the war period?

> "They were fighting like cats and dogs over there".
> "It was very poor, you couldn't make a decent living".
> "The conditions were all right. After the Greeks came though, it was different. We could not live there anymore. There was no place to take the sheep. We couldn't move around the way we used to".

All of these were typical comments I received.

> "But before, the life was good".

What became of these Armân who emigrated to America? The answer is quite simple. Some have assimilated into American society. Others are hidden among larger, more dominant Balkan populations. The remainder have reestablished their group and continue to persist as a recognizeable ethnic minority. "...individuals and small groups, because of their specific economic and political circumstances in their former position and among assimilating groups, may change their former position and among assimilating groups, may change their loyalty, their subsistence pattern their political allegiance and form of their household membership" (Barth, p. 24).

This has been partially the case in the reorganization of Armân social relations. Their subsistence patterns have changed yet their loyalty to the group continues. They continue to speak their native tongue, participate in religious and community functions, and hold membership in Armân benevolent organizations. How does one explain this development? An answer emerges within the context of Armân ethnicity among first generation immigr ants.

Armân emigration occured in two distinct periods. The first was from approximately 1907-1914. Almost all of the emigrants were male, their ages ranging from early boyhood to late middle age. Some of them came alone, others traveled with relatives or groups of other men or boys from their villages. Their major concern was securing employment, and, in numerous instances, they relied upon the aid of other Balkan nationalities in this endeavor.

> "The Albanians were the first to come here. They would come back to the old country and tell us about America. They would go to the U.S., work, make money, and then return to the old country. The Albanians were the ones who told the boys in my village about America and where they should go to make money".

The settlement locations of those early emigrants were determined according to employment opportunities. Following their arrival in New York City most of them migrated to St. Louis, Missouri; North Grosvenordale, Connecticut; or Woonsocket, Rhode Island. St. Louis had large Albanian and Greek populations. The Armân familiarity with these languages proved a great asset in their occupational search. Consequently, the Greeks and Albanians, who engaged in service enterprises such as hotels and restaurants, were their initial sources of employment.

The woolen mills in Woonsocket and the cotton mills in North Grosvenordale provided employment sources in these cities. The mills always had room for one more, and the jobs required minimal training or English language proficiency. When asked how they got their first jobs, the responses varied:

> "My brother took me there and got it for me".
> "I just went and asked. I knew another Armân who worked there".
> "Through friends. The factory called for more help and they told me about it".
> "My brother worked there and got it for me".

> "I just went and asked for a job. All of us (Armân) worked there so it was easy to get a job".

The mills also provided their workers with lodgings. Working together created a sense of community and security. At the same time the general attitude was that when the war was over they would return home with the money saved, buy more sheep, and retire to a comfortable life.

The political and economic changes in the Balkans in the late 1910's indicated that it would be impossible for them to return to their former life style in the old country. Most of the emigrants decided they would permanently resettle in America. As their financial stability increased, they began to send for their family and in some instances returned home to bring their families back.

The 1920's represented the second wave of Armân emigration to America. Within this group were wives, children, and other relatives of the original settlers. Some of the young men returned to the odl country to marry and brought their wives back with them to America. In other instances the young women came to America to wed. There were also a few cases in which the earlier settlers were married prior to their emigration and returned to the old country to retrieve their wives and children.

At this time the typical pattern was to retunr to their jobs in their original settlement locations. Preferring to be closer to their relatives and friends, some of them chose not to travel as far as St. Louis and relocated in Woonsocket or North Grosvenordale. Those Armân residing in North Grosvenordale found their stay rather short termed, however. During the early 1930's, union regulations forced the mills to relocate in the south where labor was less expensive. The result was severe unemployment of the Armân in this town. A comparatively small, isolated town, North Grosvenordale offered little occupational mobility or alternatives outside the mills. An alternative was to move to another city. Some went to Woonsocket,where they had relatives or friends who helped them find jobs, others moved to the city of Bridgeport, Connecticut.

A rapidly growing, industrial city, Bridgeport offered numerous employment opportunities and higher wages. As one man pointed out:

> "We wanted to give our families as much as possible and in Bridgeport we had the opportunity to do so. We knew about Bridgeport from the Albanians and Greeks who moved there. They told us it was a good place to live and that there were a lot of different kinds of jobs there".

By the mid-1930's the Armân were becoming well-established in America. The rate of immigration had substantially slowed down, and their adjustement to the American way of life was well under way. This chapter addresses ethnicity in Armân social organization among the first generation immigrants to the period.

The emigration of the Armân was obviously a result of oppressive political circumstances. That they sought refuge in America is apparent;

what is more interesting is that they did so in relative obscurity. When they emigrated to America, the customs officials recorded their nationality according to the states from which they departed; for example, Grece, Albania or Bulgaria. Also when asked their nationalities they usually responded by saying "Armân", the 'A' being voiceless. Most officials noted this as Român and recorded it as Romanian. Consequently, most of the immigration records have no official documentation of the Armân here as a separate population. As a result, here in America, it was difficult for an outsider to differentiate the Armân from other Balkan groups through the immigration records of the period.

Numerous aspects of Armân social organization have been integrated into American life. S ome have totally changed, others have continued but in response to new environmental circumstances. Consequently, those ethnic markers which functioned as categories of ascription and identification in Europe must now be re-examined in the new social setting encountered in America.

In America there were numerous categories of ascription by which the Armân identified themselves. The most obvious was the terhm of reference used within the group. Even here, people foreign to but familiar with the group called them Vlachs. Again, an Armân rarely used this term of reference. When I asked my informants how they recongnized a fellow member of the group in America they said:

> "First I'd ask him where he was from. Then I asked him what he was. If he said 'Armân' I knew he was part of the group".

The use of an internal/external term of reference was highly functional as a means of differentiation even in America. Only those native to the group were familiar with the native term. Therefore, it functioned as a tool for recognizing group members.

What were the categories of association by which the group identified itself? That which seemed primary and essential was their language. "The true environment of a language is the society that uses it as one of its codes. Language exists only in the minds of it users, and only functions in relating the users to one another" (Haugen, p. 325).

The Armân emigrants clearly exemplified the use of language as a social code. For business purposes and while interacting with invididuals outside the group, they usually spoke English. However, within the household and among fellow members of the group, they usually spoke Armân. One of my informants emphasized:

> "At home we always spoke Armân. If my daughter came home and spoke to me in English I would not answer her. I told here she was Armân first and American second. If she wanted to be respected and to remain in this house she was to speak Armân in my presence".

In America, as in Europe, the family served as the primary socializer, especially with respect to the "ways of the culture". Though most of the children received formal education in public schools, the family was

the major agent of ethnic identity maintenance. It was not usual for the offspring to commence their school training with little or no knowledge of English.

Theis constant exposure to assimilative forces in Europe increased Armân awareness of the necessity to teahc the mother tongue to their children. It was both more convenient and a means of literally excluding outsiders from comunicating with them. The Armân had no practical use for the language beyond family and community interactions. The persistence of the Armân language was assured through parental control of language usage.

> "It is good for the children to speak Armân. You need to have two languages to live well and to survive in this country, English and your own".

In intercourse with the outside world it was highly unusual to hear members of the group speaking to one another in Armân. Once again, as in Europe, the use of a second language served to restrict and confuse the outsider regarding their acquaintance with Armân way of life and, moreover, was a boundary maintainer between groups.

Familiarity with a second language afforded certain Armân greater occupational and social mobility.

> "In Europe I socialized more with Armân but in America, especially in Worcester, there weren't so many so I socialized more with Albanians. My husband went on his own very young. He had no family here. He spoke mostly Greek and Albanian because the people here would make fun of him if he spoke Armân. He tried to pass as an Albanian in the U.S. to get around, to get status. But I refused to speak anything but Armân in the house. We are Armân, we are proud to be like that. Why should we speak another language"?

The Armân in America also continued certain practices articulated in the form of traditions. These practices can be seen as assuming symbolic significance for the group in that they were practices which were engaged in and exclusively understood by members of the group. While in Europe some of these practices were functional in an economic capacity, in America they served primarly as practices shared by the group. In so doing, they functioned as ethnic identifying mechanisms.

The perpetuation of these traditions was prilarily the responsability of the family. All of the people interviewed practiced a number of customs and traditions in the household. These customs ranged from those associated with religious events to those which developed to celebrate family activities such as baptisms or weddings. The customs most commonly practiced were those relating to religious events. Since most of the Armân maintained their affiliation with the Orthodox faith, the practices involved in the celebration of feast days were easily transferred to America. For example, the foods prepared for the Easter celebration inclu-

ded the traditional roast lamb, Kuzenach (bread),'cash alb' (feta cheese) and red eggs.

> "In the old country we used to do all these things because we had to. They were part of our way of life. We waited all year to get the lamb for Easter. We never kill the lamb except for special occasions. Nowadays we do these things because they are part of our heritage. The ones we thought were important we kept. The others we dropped because they did not go here in this country".

Many of the customs and traditions of Armân social life practiced in America served no utilitarian purpose and functioned primarily to relate the users to one another. As accepted norms they signalled and reinforced group membership. Participation included group members exclusively, for they were the only people to whom the acts were significant.

The family also continued to represent the basic unit of production in Armân social organization. Generally, each member of the household (except the elders) were required to contribute a certain amount of time to family chores. Though the specific functions changed, the values to which they were attributed remained constant.

In America, men and boys were required to work outside the home and bring in revenue while the girls generally stayed at home to help with the household chores. In those families where the husband was self-employed, the entire family frequently contributed to the labor force.

It is interesting to note, however, the extent to which the Armân work ethnic governed behavior. When it was a question of education versus work, the children were always encouraged to pursue additional education rather than employment. Most of the early immigrants had gone through grammar school. My informants indicated that while in Europe, there was no need to go any further because of their occupations. In the first American-born generation, the level of education rose to high school. When my informants were asked if they thought it was more important for their children to work or to go to school 100 % responded that it was more important to go to school.

> "To get a good education was the most important thing. As long as you have it you can use it. If you want to use it okay, if you don't want to use it that's okay, too".

A one informant stated:

> "You have to go to school to learn. In this country how can you earn a living if you don't go to school? You have to work twice as hard if you don't go to school and you don't get half as much".

Comments such as these and others I received indicate a correlation between education and occupational mobility in Armân perceptions of American life. In Europe, the level of education was lower because it had

litte influence in their occupational opportunities due to their highly structured subsistence patterns. In America, on the other hand, occupational choices were limited for a group such as the Armân. These reasons can also be seen as underlying their desire to be their own boss and to engage in entrepreneurial enterprises.

A replication of the values of Armân pastoralism can be seen as underlying the occupational choices most frequently selected in America. What struck me as highly unusual for such a small group was the large percentage of self-employed individuals - 70 % of those interviewed. Though the nature of their economic organization was rather simple, it required nonetheless a specialized skill, a keen, intellectual business sense, and the ability to get along on one's own. There is a significant relationship betwwen their occupational petterns in the Balkans and in the New World. Examples of some of the businesses in which the Armân emigrants were involved include barber shops, shoeshine parlors, restaurants, grocery stores, a multi-million dollar pie company, and rooming houses. The pastoralist strategy, with its associated personality traits (a high degree of independence of action, a willingness to take chances, self-containment, and fortitude and control) integrated well with the positive work ethic in America. As one informant commented:

> "When I came here I worked in the restaurant business. I knew if I was in that business me and my family would never go hungry. We could always take care of ourselvss. I started my business myself. Then I brought in my cousin. Then I sold it and bought a large restaurant. Now I own appartments. It's good because I'm my own boss and people come to me but even if they didn't I could still take care of myself and my family".

The Armân desire to be an entrepreneur and self-employed can be seen as a carry-over of their Old World values. Integrated within Armân ethnic markers were occupational choices which continued to instill the feeling 'they need us'.

As mountain inhabitants in Europe, the Armân were relatively self-subsistent. The family was the major unit of production. In America, the family continued to contribute to the productive unit especially in those households in which the father was self-employed. Some sons worked with their fathers in the business. (It should be noted that they usually invested the capital acquired through their wages earned in the mills for these entrepreunurial endeavors). The participation of the son or daughter in the work unit also functioned as a boundary maintainer for the group in that it did not require them to employ people outside the group. This was especially important in that outsiders were seen as hostile and a source of 'bad luck'.

It was not unusual for the Armân emigrants in America to engage in two or three enterprises successively. If one was unsuccessful they would close and move to another operation.

It is evident that the family was not only a source of security but was also the transmitter of social institutions, affecting all levels

of social action.

The continuation of the patterns of marriage was also a responsability of the family. Whereas, in Europe, the mate selection process was the parent's responsability, the system was modified here by allowing the individual himself to make the choice. For the first generation immigrants, however, the majority of the young men returned to the old country to wed, having never met their future bride. In other instances, a young man may have announced his preference and returned later for the official celebration.

Regardless of the changing nature of the mate selection process, one notes a continuation of the value of prestige associated with this pattern. An individual's choice of a mate outside the group was still considered shameful. Underlying the 'free choice' was this unspoken prohibition. Consequently, young people, though free to make their own selection, tended 'to marry their own kind'. Among the few who chose to marry outsiders there seems to be greater assimilation. One cause for this may have been a lack of shared categories of ascription and identification by the immediate members of the household. The offspring had only limited familiarity with the native tongue, traditions, and the inherited notion of origin, associated with their Armân parent. On the other hand, those marrying within the group tended to maintain their identity and to transmit these ascriptive categories to their children. It is among this group that the persistence of distinct Armân ethnic markers is discerned. That inter-marriage is one of the surest ways to speed ut the assimilative process is undeniable and has been clearly exemplified by this group.

A common date for the marriage celebration was also abandoned among the Armân who emigrated to America. It was often ippossible for those returning to the old country to be present for the August celebration. Those who married in America preferred not to wait, and weddings were conducted as soon as possible. It should be noted that during the early years of emigration, the women remained in the old country. The men, seven years and older, were sent here to seek employment. Many of them worked to support their families left behind. It was years before many of them were to see another Armân woman; in other instances, years before they would see their betrothed.

> "In those days, women were like diamonds. We treated them like diamonds, too".

The concept of honor, associated with the family, and the maintenance of the purity of the blood also continued as a fundamental factor in Armân social relations. Their entire way of life dictated that they not shame the family or lose a sense of honor for fear of reducing the family prestige. The high degree of ethnocentric pride among the Armân subtly motivated them to work hard, not to cheat or gamble, and to devote their time and loyalty to their family. Thus, Armân values functioned not only to preserve the group; it also provided the individual with guidelines for

personal conduct. That all followed these guidelines is doubtful. It is the persistence of these norms of behavior that is significant to this study.

The association of honor with the family was manifested among the children as well. Armân children in America continued to fear and respect their elders. They were encouraged to do well, especially in school. Most important though, they were not shame the family. Although the ways in which one might dishonor the family changed in America, the concept of honor assumed a boundary maintaining function because of the importance assigned this notion as a shared value by the members of the group.

Armân settlement patterns in America were similar to those in the Balkans. The settlement size was between 50 and 200 families. They were located within a specific area of a town or city, not far from their place of employment. The interaction betwwen people in each settlement was frequent regardless of distance. It was also not unusual for a family to relocate several times, always within an Armân settlement.

> "I first came to New York City. Then I went to Woonsocket. I was supposed to go to California. I had a cousin there who had a restaurant. He came in 1901. I was going to work for him in the restaurant. When I stopped in Woonsocket on my way to California I learned by cousin was killed in a car accident. I Took a job in the mill in Woonsocket and invested in the big job business. Then I invested in a chicken farm. Then I worked in Pawtucket as a loom fixer in the mill. In 1945 I moved to Bridgeport with my family because of a strike in the mill. Now I live in a barn I renovated in the country".

Armân settlement sites in America were no longer in mountain regions. Armân migration brought them to urban areas in which employment was easily secured. These cities included St. Louis, Missouri; Bridgeport, Connecticut; Worcester and Southbridge, Massachusetts; and Woonsocket, Rhode Island. However, they tended to live in specific urban districts in each city, thus recreating a sense of territory and re-establishing the village community organization.

> "When I came to Bridgeport we all lived bunched together in the West Est around Railroad Avenue. All of the Armân lived there. It was like the way we lived in the old country".

The major distinction in Armân community organization of the old and the new worlds was the breakdown of the isolated village community system. Interaction between the different settlements increased and there was no definite status consciously attributed to them. The breakdown of the Armân village system can be seen as a necessary adjustment to American life in which greater diversity could lead to less cohesion.What village one came from, the number of sheep one owned, or the dialectal variation in one's language pattern no longer defined Armân ethnic markers. It was the ability to relate to the Armân ethnic markers which was important to group solidarity.

"When we were in Europe the people from the different villages were a little different. We talked differed and dressed different. But in America, it didn't matter anymore because we were still from one kind of people. So we forgot all those differences".

"Where we lived here, we weren't from one town in the old country. So we forgot our ways. Here we all dressed the same anyway. If we couldn't satisfy all of us that's how we would split up. It was more important to stick together".

The presence of affinal relations and kindred in these settlement locations provided a source of security, support and identification outside of the local community. In most cases the presence of these relations was a major criterion for one's selection of this settlement site.When asked why a particular location was chosen the responses ranged from "My wife had an aunt there" to "I had a cousin there".

At this time they also continued to live in extended family households. As the families grew and financial stability was acquired separate nuclear housesholds were established. However, these were generally situated in the Armân neighborhood.

"When we first came to America my husband and I lived with **his** uncle and his family. After he got a job and I had the boys we moved next door, upstairs and sometimes downstairs from our families in those days. It was good because we helped each other. The relations would come to visit. They helped with the children. We would eat together a lot of time".

However, the extent to which the individual drew upon these relations varied according to number and circumstance. Some individuals had virtually no relatives in America, others both maternal and paternal kindred. Therefore, certain people relied on familial support in social or economic matters while others solely sought group support. Nevertheless, to maintain membership, it was eventually essential that the choice was one or the other.

"I didn't have anyone here when I came to America. I went with the Greeks instead. That's how I got all mixed up. I had to say like I was Greek to be accepted there. It was hard in those days. You didn't know sometimes where your people were. When I found them it was too late. I didn't fit in because I was all mixed up".

"When I came to America I was like an orphan. But there was a family from my village who knew my family here in Woonsocket. They took me in and helped me find a job and get started. In the old country it was easier because there were so many of us. All we needed was our family. But there in America we were only a small group so we had to stick together to make it. We had to help our own kind any way we could".

These discrepancies especially altered Armân mate selection patterns. In America, affines were less formally involved in the process itself because they were so often unvailable. However, one cannot say that relations ceased to comment or make suggestions even from abroad. If a relative or good family friend voiced a firm opinion they were usually given serious consideration. But instances involving mixed marriages usually warranted severe criticism or forbiddence.

> "It basically didn't matter who we married here as long as it was one or our own. I didn't have any family here to arrange my marriage. I came as a little boy and never went back to Europe. I had a friend who had a younger sister and I asked her mother for permission to marry. She had no father and because I was good friends with the older brother there was no problem".

The breakdown of the isolated village community in Armân settlements in America encouraged a breakdown of their system of organized mutual assistance. This can be seen as an adjustement to their transformation from a rural, pastoral population to a sedentary, urban group.

Acces to grazing land was not a requirement in Armân subsistence strategy. However, mutual assistence between members of the group persisted through employment acquisition, loans and credit. This can be seen as an adjustement of their pastoral values to an American economic system.

> "Mr. P. owned a grocery store. If I needed some food for the family and I didn't have any money he would let me take it home and write the debt in his book. When I had the money I paid him. Otherwise he waited. He was good to us like that. He never asked for the money. He knew when we had it we would pay him. We were all like that. We helped each other where we could".

The development of a separate Armân church community was also an adaptation to American life. Separating their religious affiliation from that of the Greeks was a conscious move to distinguish themselves from other Eastern Orthodox, Balkan populations, thus establishing another boundary maintainer between Balkan groups with a similar religion.

This action can be seen as a carryover of their distrust for outsiders due to the oppression inflicted in the old country.

From my informants, I was able to recreate a picture of religious life in the early immigrant years. In St. Louis for example, one informant related:

> "At first we didn't have a church, so we went to a Greek church. They spoke Greek in that church and we lost a lot of people to them. Then we finally started our own church there but it was too late".

Another St. Louis informant added:

> "We started our Romanian church in 1939. Before that I weny to any kind of Orthodox church. But we wanted to have our own church When we started our church there were aboutonly 40 people. But we got bigger. We were proud to have our church".

The plight of the immigrant who desired both religious affiliation and ethnic community was difficult.

> "We used to go to the Albanian church for 25 years because we didn't have our own church. Now we finally got one. I've belonged to this church for over 30 years".

How accessible were these churches?

> "I always have lived near the church. Most of the people lived in walking distance. That's why we put it there. We want to be close to the church and our people".

The church not only offered religious services for its members but social and educational authorities as well. The churches had a Sunday school for thechildren, youth organizations, ladie's groups, a benevolent society and men's groups, to name a few.

> •In those days it was the center of our social life. We went to church to see our people, speak our language, ant thank God. That was the life then. We have our church then we don't need anyone else. We had our own people. That was enough".

The church was the vehicle for encouraging interaction with the other Armân urban communities as well.

> "We used to have dances in the church club. Mostly all Armân would come. We also had dinners and picnics where we would all get together.That way we could see the people from the other cities too".

> "We used to have the name day, too. The entire family would go to visit. We make lamb and pita and had olives and cheeses like in the old country. Almost eneryone in the community would come to visit. The name day was the feast day of the Saint whose name was the male in your house. If your sons name were Michael and John then you had name days for them as St. John's Day and St. Michael. If your husband's name was Vasile then you had hid name day or New Year's - St. Vasile Day".

> "The name days were always celebrated in our community. We used anything for an excuse to get together. That's when we would go to people's homes. When we got together we would always wind up singing folk songs. The songs were mostly love songs or stories of heroes. That time was just like in the old country. We would spend all day together singing and eating".

Many informants emphasized the fact that the social life of the church offered an opportunity for the youth in interact.

> "We used to have baseball teams at the church and basketball, too. We would go to the other cities and play their teams and after the games we would have dinners or dances. That's when the young people from the other towns would see each other and get to know them".

It is crearly evident that the church was an essential organizing mechanism preserving and reinforcing Armân solidarity. Their amplification of this mechanism as a basis for distinction between groups is easily understood. The major religion of the Christian populations in the Balkans was Eastern Orthodoxy. However, the Christian populations in America represented a multitude of faiths. To be an Orthodox was rather unusual in America, an Armân Orthodox was rare. For an outsider to enter an Armân Orthodox church was highly uncommon.

> "Everyone knew each other in the church. We knew all the families. And, if someone came from another city to visit we always knew who he was. We didn't like it if anyone from the outside came in".

The series of wars which prevailed in the Balkans from the late 1800's to the 1940's created a multitude of ecclesiastical problems, particularly for the Eastern Orthodox. The assignment of priests and the right of governance were but a few of the complicated problems which arose. These problems carried over to the local village communities where they preferred to select candidates for the priesthood from members of the community. However, the bishop believed it to be under his jurisdiction to make the assignment and oftentimes attempted to send an outsider. In conscious defiance, the Armân would not accept these men and replaced them with members of the community. During the Balkan wars, the Greeks massacred many of the Armân priest in the local villages. Therefore, Armân emigration brought no priests with experience to serve in America.

As was the case in Europe, parish leaders and priests in the local Armân churches were recruited from the community. In certain cases priests were selected because members of their family, in the old country, had served in the priesthood. These people were considered best-suited to the position because of their familiarity with the rites and procedures of the profession. In other instances they were selected either because they showed an interest or there was no one else who wanted the job.

The celebration of feast and name days were occasions in which the different communities interacted. The feast day of the traditional marriage ceremony evolved into an annual church festival.

"People would come from the different communities to celebrate with drinking, eating, singing, dancing. The women would make pita and the men would cook the lamb. We would all spend the day together. Wo looked forward to that day every year".

"We used to have the name day, too. The entire family would go to visit. We made lamb and pita and balkava and ate olive and cheese and drank licia. Just like in the old country. Almost everyone in the community would come to visit. The name day was the feast day of the saint whose name was the same as the men in the house. Like my son was Michael and my husband Vasile so we celebrated the name day of St. Michael and St. Vasile".

"The name day was always celebrated in our community. We used anything for an excuse to get together. That's when we would go to people's homes. When we got together we would always wind up singing folk sings. The songs were mostly love songs of stories of heroes. That time was just like in teh old country. We would spend all day together, never think of work".

The Armân in America made a conscious attempt to preserve and maintain their identity in the establishment of benevolent organizations. These benevolent societies are the oldest and probably only remaining Armân organizations in America. The societies were founded by the immigrants primarily for group fellowship and support. Some of these groups are the Flora, Fràternàtati and the Society Fàrsherotul.

The Flora was founded in the early 1920's by five Armân in Worcester. "We started the group for comradship and to get together". The group is basicaly a social organization and has a death benefit. - The Fràternàtati was founded in St. Louis in 1937. The group was originally all male and concerned with promoting community social life.

"We started the Fràternàtati with about 35 original members. The purpose was for brotherhood, a place to get together and to have a good time. We also wanted to be sure our people were good citizens and we made sure they walked the line".

The largest of all Armân benevolent organization is the Society Fàrsherotul. Founded in 1903 its membership is over 500 and includes the Armân cities of St. Louis, Woonsocket, North Grosvenordale, Bridgeport, New York,and Pleasa and Koritsa in Albania. According to the 1974 by-laws the purpose of the organization is to help widows, orphans and invalids from the communities for building churches and schools in the old country, and to offer scholarships to its youth. Today the society remains an active organization comprised exclusively of members of Armân heritage. The society's major goal is to encourage the preservation and perpetuation of the ethnicity of the Armân. It offers scholarships to its youta and actively supports the church both financially and morally in the local Armân communities. It also sponsors social events which encourage the "mingling" of Armân and oftentimes serves as a subtle "matchmaker". Armân ethnicity emerged from a more refined group dichotomization based on old world so-

cial relationships. These relationships were articulated in ethnic markers which functioned adaptively as boundary mechanisms and maintainers in the new setting.

Several new forms of Armân social life which defined Armân ethnicity have been discussed in this chapter. The Armân notion of origin, language, territory, and means of subsistence were ascribed categories of Armân identity which guided the social action of its members. Some of these can be seen as a continuation of the old world form while others changed to suit the new social circumstances. In either case they served the same end - to define group identity and to preserve group differentiation. Armân ethnicity was generated through the transmutation of the old world forms to new world forms of social identity.

The forms of Armân ethnicity were articulated in numerous patterns of behavior, the ethnic markers. Armân marriage, language, occupation, settlement and socialization patterns recreated a sense of group identity by restricting interaction with outside groups thus reinforcing group solidarity.

The group notion of origin was preserved in Armân marriage patterns which restricted the selection of a mate to members of the group.

The Armân language was preserved through its pattern of usage by the members of the group. In American familiarity with the English language was essential for one's survival. There was great disparity in English language proficiency among the Armân according to age and sex.The young learned English in school, while men and women in the job situation. This discrepancy was accommodated in their language patterns. The Armân were a multilingual society, accustomed to incorporating the dominant language of their habitat into their language patterns.

The Armân notion of territory was preserved through their settlement patterns in America which recreated the old world village communities. They continued to live in clusters, and near their kin. However, the only similarity to their mountain habitat was the location of their settlement. In Armân society, the means ob subsistence determined the location of settlement. Since the mills were their first source of employment, their notion of territory was recreated in the establishment of Armân enclaves near the mills.

Armân economic form was preserved through their occupational patterns. The mills were their first source of employment in America, which was congruent with their pastoral orientation. They relied on friends or family to acquire these jobs and in learning the trade, a pattern similar to that of the old world. It was not long before many engaged in entrepreneurial endeavors in America.

Armân socialization patterns reinforced the new world forms of Armân ethnicity through the perpetuation of these forms in the young. The practice of traditions and customs also developed as symbols of group identity.

As ethnic markers, these patterns of behavior reinforced group identity and functioned to maintain boundaries between groups. Indivi-

dual knowledge of these markers, and when and how they should be used, were necessary to their functioning as norms of social action.

An exam-nation of Armân pastoralist values helps to explain their particular adaptation to American urban life. The Armân values of mobility, freedom, and independence were underlying factors which determined the nature of Armân occupational endeavors. The successes of the individual inthe expressions of these values afforded him status and prestige. Entrepreneurial endeavors also revealed the feeling "they need us". Therefore, to be one's own boss was more important than the accumulation of monetary wealth. American capitalism allowed for the expression of this ideal through the entrepreneurial endeavors of the individual. Most of the Armân did not consider these occupations a risk. If the business failed, they would move on to another enterprise.

The establishment of an Orthodox church within the Armân communities in the larger urban settlements also reinforced their sense of independence, freedom, and group identity. Though subject to the administrations of Christian Orthodoxy the church in America functioned as an exclusive community resource in the larger urban setting. Armân ethnic markers such as language (freely expressed in the church), socialization, and marriage patterns were reinforced through their participation by members of the group in the church.

The Armân values of honor and prestige and purity of the blood were also integrated into American society to recreate a new sense of Armân ethnicity.

One's level of education was a determinant of status according to American values. This was integrated into Armân patterns of behavior through the encouragement of their offspring to increase their level of education thus assuring their occupational mobility and maintaining family and individual prestige.

Though marriage in America were generally not arranged, the notion of the pure blood line in Armân ancestry psychologically limited one's selection of a mate to members of the group. The maintenance of a pure blood was a determinant of family honor. Also, one's personel conduct, such as devotion of time and loyalty to one's family, hard work, and honesty, which were congruent with American values, satisfied the criteria of both Armân and American societies.

The continuity in Armân ethnicity can be seen in the form of Armân social relations which is based on group dichotomization. Variations in patterns of behavior allowed for the adaptation of Armân ethnic markers to the new setting, which aided in the integration and adjustment of the Armân to American life.

CONCLUSION.

This paper has been concerned with the concept of ethnicity as an ongoind process. It is evident that within Armân social organization there exist collective norms necessary for defining them as a dis-

tinct ethnic group. Many of these norms have endured the transition from a pastoralist mountain setting where they first developed in Europe to the industrial urban setting of the American city.

As Cohen (1974, p. 92) has stated: "An ethnic group is a collectivity of people who share some pattern of normative behavior, of culture, and, who form a part of a large population, interacting within the framework of a common social system like the state. The term ethnicity refers to the degree of conformity to the collective norms in the course of social interaction".

The Armân, as representative of an ethnic group, exemplify the ways in which these collective norms can be used as the ethnic markers and boundary maintainers necessary for the persistence of group identity. The melting pot theory in America runs contrary to the Armân Balkan experience. To adjust to their new circumstance they transplanted certain social patterns to keep the group alive.

To exemplify this point I chose to describe several aspects of Armân social organization - origin, territory, occupation, and language - as embodying the collective norms by which group identity was ascribed and articulated. Examining the Armân in two different settings, the old and the new worlds, enlightened us with data for investigating the manner in which groups can adapt these norms to new social circumstances for the purposes of maintaining group identity and solidarity.In so doing, the dynamics of identity and boundary change can be observed and analyzed.

How have the Armân reorganized their social relations to adjust to their new setting? An investigation of the persistence of and the changes in their ethnic markers offer insight into these questions.

What are the overt forms of Armân social relations which continue to signal membership? First is the notion of origin. Regardless of the social circumstance, the notion of origin can be interpreted as a generational linkage by which members of the group maintain a sense of continuity between the past and the present. To a certain extent it is an ideology on which all other ascriptive categories are founded, and which allows for the transmutation of other social forms. The notion of origin here is psychological in nature and is not vulnerable to external circumstances. It has an endurable quality. Individual choice determines the extent to which it is articulated. It is an individual's option to express or deny one's heritage. However, one is afforded the option of claiming membership to the group throughout one's life. If you marry an Armân, your offspring maintain exclusive membership.

All other aspects of Armân social organization are learned behavior and require a conscious effort on the part of the members of the group to reinforce and transmit them. Language in Armân social organization is one of the essential forms of Armân social life. Language has been examined in this paper as an Armân ethnic marker in the bi-lingual language patterns of the immigrants. Armân integration (economically, politically and socially) in pluralist societies was easily achieved through their bilingual language pattern. Outside the group they spoke the dominant language, while among themselves they spoke the native tongue. Language

in Armân society symbolizes a separate identity and is an effective barrier for reducing group interaction. Though the Armân language has changed to adapt to the new settings, the persistence of the language pattern preserved the social form. Language in Armân society reinforced a separate identity reducing interaction between groups. It was difficult for an outsider to learn the Armân language because it was rarely spoken among outsiders. Simultaneously the Armân were accustomed to learning other languages.

Armân subsistence strategies were easily transmuted in America. The Armân predilection for a pastoral strategy characterized by mobility and independence of action allowed for the preservation and reestablishment of strateg-c economic rights and privileges in the American capitalist system. This was illustrated in the group's occupational tendency to engage in entrepreneurial ventures. The feeling "they need us" was an underlying motivation for this undertaking.Independent entrepreneurial ventures afforded the Armân the rights and privileges of self-control, self-discipline, and to a certain extent self-government in their occupational endeavors. Though, in America, they never returned to their old world pastoral subsistence strategy, their entrepreneurial endeavors reflected the values of Armân pastoralism. At the same time, they maintained a sense of pride and status associated with one's occupation, which was important to Armân identity.

Armân migration from the old world mountain setting to the urban setting of the new world was their greatest change. Their adjustment required a systematic recordering of Armân social relations. To preserve their identity, hewever, it was essential that they maintained certain aspects of their social life.

Though the Armân were no longer exclusive inhabitants of a geographic region, the mountains, the notion of territory was incorporated "emblematically" in Armân society. To be a mountaineer did not require residence in the mountains. Self-protection, pride, strength of character and the ability to maintain a measure of autonomy were some of the traditions upon which their society was built and with which members of the group identified themselves.

Within these aspects of Armân social organization patterns of behavior were established which functioned as external social distance factors or internal or psychological distance factors. Marriage, language, socialization, occupation, and religion were all patterns by which the essential forms of Armân ethnicity were preserved and reinforced. All of these patterns could be involved at any time or place to reduce interaction with other groups. "In a modern pluralistic society, where contact is intense ans unavoidable, certain minor symbolic 'emblematic' measures remain vitally necessary to maintain psychological distance from those outside the group" (Devos, p. 368).

All of these patterns functioned symbolically as boundary maintainers for this group. The Armân association with the Orthodox religion afforded them a sense of continuity in the practices of certain rituals and traditions associated with their religious beliefs. Ritual practices ans tra-

ditions had symbolic importance to the group's sense of identity. They afforded a way of signalling group identity because they were intelligible and meaningful only to the members of the group. Traditions here acted as emblems of group identity because they showed others who one was and at the same time instilled in the individual a sense of identity and belonging.

Marriage patterns and values in Armân society were important forms of group interaction because they had both a psychological and physical quality which restricted interaction with outsiders. These patterns were integrated in Armân social organization on the basis of the notion of a purity of the blood. A significant element of Armân identity, this was an inherited trait bequeathed every member of the group. Only through inter-marriage did one cease to transmit this exclusive attribute and its ascribed rights and privileges within the group.This notion also functioned to maintain group cohesion because it was an inherited aspect of group identity shared by all of its members with emphasis on its preservation.

It is this adaptive quality that allows us to investigate the notion of ethnicity as a process. Ethnic identity, its meaning and importance, vary in time and space (Schein, p. 83). When and why people use their ethnic identity are an important aspect of social organization only to the extent that it persists as a variable. What makes ethnicity an important social ingredient is that people are conscious of its prevalence, share it with others, and use it.

In Armân social organization the ethnic process required that the succeeding generation identify with primary categories of ascription. In achieving this goal, group ethnicity can be seen as a representation of the values of independence, mobility and freedom. These values were articulated in Armân ethnic markers of language, occupation, and socialization patterns based on the notion of honor and prestige, and marriage patterns based on the notion of a purity of the blood.

Armân ethnicity involved a continuing identity seen in their tendencies toward high in-group salience with low out-group visibility and fairly strong social ties with a strong sense of group. In so doing, the Armân continued to articulate their ethnic differences ans persisted as a minority population in a complex society. The question of how long remains to be seen.

Bibliography.

Aceves, Joseph. Identity, Survival and Change. Morristown, N.J.: General Learning Press, 1974.

Barth, Frederick. Ethnic Groups and Boundaries. Boston: Little, Brown and Co., 1969.

Brailsford, H. N. Macedonia. Its Races and their Future. London, 1906.

Campbell, J. K. Honour, Family and Patronage. Oxford; Clarendon Press, 1967.

Cohen, Abner. Two-dimensional Man. Los Angeles: University of California Press, 1974.

Cohen, Yehudi. Man in Adaptation. The Cultural Present. Chicago; Aldine Publ. Co., 1968.

" " Man in Adaptation. The Institutional Framework. Chicago, Aldine-Atherton, 1971.

Dakin, Douglas. The Greek Struggle for Macedonia, 1897-1913. Athens: Institute for Balkan Studies, 1966.

Devos, George. "Ethnic Pluralism: Conflict and Accomodation". Ethnic Identity, Palo Alto: Mayfield Publ. Co., 1975.

Firth Raymond. Elements of Social Organization. Boston; Beacon Press, 1951.

Geshkoff, Theodore, I. The Balkan Union: A Road to Peace in Southeastern Europe. New York; Columbia University Press, 1940.

Goldschmidt, W. "Theory and Strategy in the Study of Cultural Adaptability". Man in Adaptation. The Institutional Framework. Chicago, Aldine Publ. Co., 1968.

Goode, William J. The Family. New Jersey; Prentice Hall, 1964.

Greeley, Rev. Andrew. Why Can't They Be Like Us? New York; E.P.Dutton, Inc., 1971.

Haugen,Einar. The Ecology of Language. Stanford; Stanford University Press, 1972.

Jelavich, Charles and Barbara. The Establishment of the Balkan National States, 1804-1920. Seattle; University of Washington Press, 1977.

Middleton, John. Marriage, Family and Residence. New York; Natural History Press, 1968.

Peristiany, J. G. Honour and Shame. London; Weidenfeld and NIcolson, 1965.

Porter, John. "Ethnic Pluralism in Canadian Perspective". Ethnicity. Nathan Glazer and Daniel P. Mohnihan. Cambridge; Harvard University Press; 1975.

Sanders, Irwin, T. "The Peasant Community and the National Society in Southeastern Europe; an Interpretive Essay". Balkanistica III, 1976.

" " Rainbow in the Rock. Cambridge, Harvard University Press, 1962.

Schein, Muriel. "When is an Ethnic Group? Ecology and Class Structure in Northern Greece". Ethnology, 14, 1975.

Stavrianos, Lefter. The Balkans since 1453. New York; Holt, Rinehard and Winston, 1953.

Easton, Connecticut
23 November, 1979

"PERINDELE"

Droit coutumier roumain.

IOAN GODEA

Le nord-ouest de la Roumanie a conservé un grand nombre d'églises en bois, protégées par la loi en tant que monuments historiques et d'architecture populaire d'une inestimable valeur. Les plus anciennes datent du XVII-ème siècle, les plus nombreuses, du XVIII-ème. Dans ce qui suit, j'expose un problème d'ethnologie juridique en rapport avec ces églises.

L'examen attentif de trois termes "perindele", "perindeu" et"belingeriu", est de nature à dévoiler une fonction encore inédite qui remplissaient ces églises par le passé. Les trois termes ont pour racine le mot allemand "Pranger", pilori. La même etymologie doit avoir le mot hongrois "pelenger", dont la traduction en roumain est celle de "siège de boyvottage" ou "siège de punition". Dans les trois langues ces mots désignent un endroit ou un objet destiné à l'expiation d'un châtiment infligé pour des faits que la société condamnait comme étant contraire à la coutume locale et au normes de comportement statuées par les communautés rurales ou urbaines.

A Totoreni, dans la vallée du Criș Negru, à quelque sept kilomètres de la ville de Beiuș, se trouve une des églises en bois les plus vieilles (1). Elle présente du côté sud une sorte de galerie s'étendant sur toute la longueur du naos. Appelée "tîrnat" dans la zone ethnographique de Beiuș et "perindele" à Totoreni, cette galerie servait autrefois comme "prison pour les femmes dévergondées" (2), accusées en premier lisu d'adultère. Selon certains informateurs âgées de Totoreni et des villages voisins, d'autres coupables (voleurs par exemple) y étaient également enfermés. "Les gens jugés à l'église étaient enfermés dans les perindele. En sortant de l'église, après la messe, on pouvait les voir cloués au pilori. Celui qui, en labourant sa terre volait à son voisin un sillon, devait porter sur la tête une motte de terre afin qu'on connaisse son pêché. Nos vieillards disaient qu'il y avait des gens condamnés pour une semaine, même deux; on leur y apportait à manger" (3). "Les volleurs étaient eux-aussi enfermés dans les perindele" (4). "On y enfermait les méchants, surtout les voleurs" (5). La plupart des informateurs croient que les perindele ont principalement servi comme lieu de punition pour ceux qui violaient la morale de la famille. La peine effective était la suivante; la personne punie, agenouillée, passait la tête et les mains entre des planches mobiles qui glissaient de haut en bas sur les piliers situés aux extrémités de la galerie. La tête et les mains étaient vers l'extérieur tandis que le corps se trouvait à l'intérieur, dans

les perindele. L'accès à la prison se faisait par l'avant-nef ("tinda"), donc par le côté ouest. Une autre porte, située du côté est, pouvait être condamnée de l'intérieur. Il faut remarquer les encadrements de ces deux portes, joliment décorés par des motifs divers, des rosaces surtout. On voit aujourd'hui encore dans la poutre les endroits creusés où on fixait les mains du condamné. Tous les informateurs soulignent qu'il ne s'agissait point d'une torture physique, mais uniquement du lieu d'expiation d'une sanction surtout morale. Parmi les informateurs il y a qui croient que la durée pour laquelle on était enfermé était de deux jours, selon d'autres, un jour, du matin au soir.

Il paraît qu'on jugeait les coupables après la messe. Le "judex" était celui qui enfermait le coupable. D'aucuns croient qu'à la même occasion avait lieu ce qu'on pourrait "la dénonciation à l'église" ("strigarea la bisericà") (7), sans toutefois être en mesure de préciser en quoi consistait cette "dénonciation". L'information semble se rapprocher d'une autre coutume, connue celle-là, "la dénonciation à travers le village" (strigares peste sat"), pratiquée dans tous les villages avoisinants (8). Il s'agissait toujours d'une manière de juger; à la Saint Georges, des jeunes gens du village, distribués par groupes sur deux collines opposées, nommaient, en criant pour se faire entendre par dessus le village, les méfaits ou les défauts de leurs concitoyens.

Pris par le travail durant la semaine, les villageois se trouvaient rassemblés le dimanche à l'église et c'était le meilleur moment pour appliquer les perindele. On dit qu'en sortant de l'église les gens adressaient des mots sévères à ceux qui y étaient enfermés, alors que les enfants les frappaient sur les mains avec des orties (9).

Sur le mur extérieur ouest de l'église de Totoreni, à côté du portail, une inscription en caractères cyrilliques située sur une poutre horizontale, dit: "Cette sainte église a été érigée en l'an 1697". Il s'agit donc d'une datation sûre. Une autre inscription nous renseigne que l'intérieur de l'église a été peint en 1818, après une ample rénovation du monument, occasion à laquelle la porte d'accès de l'avant-nef vers les perindele a été murée. Il en résulte que les perindele ont pu servir comme "prison" depuis 1697 et jusqu'en 1818. L'institution des perindele n'est pas un cas singulier dans le Pays des Criș.

Un ancien livre de prières conservé dans l'église en bois de Càpîlna, garde une inscription qui fait état du châtiment appelé perindele. "Lorsque j'étais enfant...on ne vivait pas ensemble, l'homme et la femme, sans être mariés, en concubinage, et on ne tolérait pas l'adultère. Il y avait les perindele où l'on enfermait - la tête et les mains entre les perindele - ceux qui péchaient, et les enfants les frappaient sur les pieds avec des orties et eux ne les voyaient pas...Alexandru Papp, 1888" (10).

Dans le village de Criștiorul de Jos dans la même vallée du Criș Negru, un autre type de perindele nous est signalé: "Les vieillards nous racontaient que ceux qui se rendaient coupables de quelque méfait étaient enfermés dans les perindele, une sorte de joug. Deux planches ayant un trou pour passer la tête étaient fixées entre deux piliers. Le coupable restait

la tête dans le joug autant que le réclamait son pêché. Les villageois lui adressaient des remontrances, des critiques. Le condamné était agenouillé la tête et les mains entre les planches. Les perindele étaient situées près de l'église du village de Criștiorul de Jos. A ce qu'on me dit; les juges étaient les vieillards du village, mais les jeunes étaient aussi consultés. Au jugement participait le prêtre. Celui qui ne voulait pas entrer dans les perindele y était mené de force. Le jugement était rendu à côté de l'église. "Moi, je n'ai pas connu cette sorte de jugement, mais nos grands-parents, si" (11). Un autre informateur affirme: "J'ai appris des vieillards que les hommes étaient enfermés dans la "vica" (12) et les femmes dans les perindele, où elles y restaient deux jours et deux nuits" (13).

A Poiana, localité voisine, "jusqu'à il y a soixante dix ans il y avait encore, sur un côté de l'église du village, les perindele, c'est-à-dire des jougs en bois où l'on 'attelait' les chrétiens qui se comportaient mal (14) et où ils étaient battus et on crachait sur eux" (15). Pareils jougs sont signalés dans beaucoup d'autres endroits de la vallée supérieure du Criș Negru: "Dans chaque village il y avait des perindele. Ils ressemblaient à des jougs et on y immobilisait les voleurs, celà du temps où les jeunes étaient pris, ligotés avec des cordes et emmenés de force dans l'armée" (16). "Dans notre village, chez le maire, il y avait une sorte de joug où le condamné passait la tête et était serré jusqu'à ce qu'il avouait ce que lui demandait le juge. Le condamné restait dans le joug quelque temps afin qu'il soit vu par tout le village. Ce joug s'appelait perindele" (17).

Dans la vallée du Criș Alb, à Honțișor, il y a également une église en bois (18). Les villageois se rappelent avoir entendu leurs grands-parents dire qu'après jugement, les coupables passaient au 'belingeriu' (19) qui était installé dans la véranda ('tîrnaț') de l'église. La tradition dit que "lors des grandes fêtes, la coutume était que tous les habitants du village, grands et petits, après la messe, déjeunaient ensemble, assis sur l'herbe, autour de l'église. A la même occasion étaient jugés et punis les coupables. Pour les punir, on les obligeait à passer la tête et les mains dans une sorte de joug appelé 'belingeriu'. On jugeait surtout des cas relevant de la vie de famille". La sentence appartenait aux jurés du village et était respectée par tous. Cette information m'a été donnée par plusieurs vieillards de Honțișor.

Au Musée du Pays des Criș, à Oradea, dans l'inventaire de la section ethnographique il y a un siège appelé 'perindeu'. Il provient de l'église en bois de Surduc (département de Bihor), dans la vallée du Criș-Repede. Les vieillards de Surduc l'appelaient 'perindeu ou 'scaun de judecată' (chaise pour le jugement). Il ne s'agit pas d'une pièce de mobilier, mais d'un instrument spécialement confectionné. Sa place, selon des informations de terrain, était dans l'avant-nef ('tinda') de l'église, mais lorsqu'il était employé, lorsqu'on avait jugé et condamné quelqu'un, on le portait sur la véranda ('tîrnaț'), où on expiait les condamnations. La tradition veut que ce siège était réservé à ceux qui vivaient en concu-

binage (20). Le condamné, la tête et les mains immobilisées entre les lattes mobiles du siège, y restait du matin jusqu'au soir.

Au Moyen Age le droit coutumier dominait, les villages roumains respectaient la coutume. Jusqu'au XV-ème siècle, les causes entre Roumains étaient jugées selon la "lex Olachorum" ou "jus valachicum" (21). Après leur installation en Transylvanie, les Szeklers d'expression hongroise ont continué eux-aussi à juger leurs causes selon leur coutume, tout comme les Saxons d'expression germanique se conduisaient selon le "jus Saxonum". Le moment où l'ancien droit coutumier est remplacé presque partout par la loi écrite, se situe en 1517, quand est émis le "Tripartit" de Werböczi.

L'ancienne cour villageoise était formée par un juge ("jude") ou chef ("knez") du village, par le prêtre et par quelques "vieillards comme il faut" ("bàtrâni buni"). Le jude a été longtemps l'autorité suprême du village (23). Il avait pour attribution de veiller "à la morale et il est en même temps le juge du village dans les causes d'intérêt commun ou individuel" (24). La cour siégeait "à l'ombre d'un arbre feuillu pendant l'été, devant l'église ou dans le centre du village" (25).

Les recherches directes effectuées dans les villages par les ethnologues ou les sociologues prouvent que les vieillards se réunissaient pour juger dans l'avant-nef de l'église ou dans quelque maison, chez quelqu'un du village (26).

Des bergers roumains vivant selon leur "jus valachicum" ont émigré vers le nord, le sud de la Pologne par exemple, où, dans les parages de Halič s'étaient établis depuis longtemps des Roumains originaires du Maramureș et du Pays de Criș (27). A l'arrivée des Magyars dans la région d'Ugoci et de Bereg, il y avait dans les villages des "Roumains de provenance inconnue" (28). En 1378, dans la région d'Ugoci, les voïévodes Drag et Balc du Maramureș détenaient plusieurs forteresses et villages parmi lesquels Bàtarciu (aujourd'hui dans le département de Satu Mare), localité où, en 1773 (comme aussi en 1862) il y avait une majorité de Roumains. Evidemment, ceux-ci se sont longtemps conduits selon le droit roumain (29). A Bàtarciu on a signalé aussi les perindele (30); Ștefan Meteș nous rend même son aspect. Entre deux piliers, deux planches horizontales, celle d'en bas fixe, l'aut-e mobile; dans les deux planches du joug sont ménagés les places pour fixer la tête et les mains (31).

On peut donc formuler les hypothèses suivantes: a) les perindele ont été généralement répandues dans les nord-est de la Roumanie, jusqu'au XVIII-ème siècle environ; b) le jugement se déroulait soit dans l'avant-nef soit sur le parvis de l'église; c) les documents, la bibliographie et les informateurs parlent uniquement de jugements de cas d'adultère, de concubinage et de vol; d) le jugement s'effectuait un jour férié et l'instance était formée par le chef du vi-lage, le prêtre et par quelques vieillards; e) la sanction ne constituait pas une véritable torture physique, elle était plutôt de caractère moralisateur auquel participat toute la communauté; les cas où les perindele étaient employées pour contraindre l'inculpé à reconnaître quelque chose semblent rares et tardifs; f) le terme de perindele, avec ses variantes

perindeu et belingeriu est d'origine allemande, emprunté probablement par l'intermédiaire du hongrois, peut-être au moment où l'occupation turque a été remplacée dans le Pays de Criș par celle autrichienne, soit à la fin du XVII-ème siècle, peut-être même avant.

On peut se poser la question si le nom a pénétré en même temps que l'action elle-même. Il est probable que le nom et l'instrument sont venus du centre et de l'ouest de l'Europe. Il faut se rappeler que jadis dans le Pays de Criș, le chapitre d'Oradea était une des instances de jugement les plus réputées; entre 1208 - 1235 par exemple on avait jugé à Oradea 389 procès. L'église avait par le passé un rôle important dans l'organisation de la justice (32); le Pays de Criș avait aussi une instance judiciaire près du chapitre de l'évêché romano-catholique d'Oradea. Les villages roumains, orthodoxes, suivaient le droit coutumier de leurs ancêtres. Le temps aidant, la loi écrite gagne de plus en plus du terrain, mais pendant une longue période les deux droits ont coexisté. La suppression brutale du droit coutumier aurait inévitablement provoqué de graves troubles parmi les villages roumains, troubles que le seigneur laïque ou ecclésiastique cherchait d'éviter.

Si on se rappelle les caractéristiques énoncées du jugement par les perindele, ses relations avec la tradition ancestrale mais aussi l'influence d'un Etat qui voulait imposer sa loi écrite, on peut conclure que le jugement par les perindele se trouvait à la frontière entre la coutume et la loi que l'Etat voulait imposer.

La morale dans la vie villageoise, et surtout celle en rapport avec l'adultère, étaient défendues par divers moyens. La famille était le noyau de base de la vie sociale, au même titre que la village lui-même. On comprend alors pourquoi le jugement par les perindele apparaît en premier lieu comme un moyen de défense de la morale villageoise. S'il n'avait pas remporté l'adhésion unanime de la communauté villageoise, il n'aurait pas survêcu jusqu'au XIX-ème siècle, lorsqu'il fut remplacé par les organes juridiques de l'Etat qui élimine ainsi la fonction juridique des assemblées villageoises. La construction de l'église en bois de Totoreni en 1697, église prévue de perindele, peut être considéré comme un moment où le jugement par les perindele s'était généralisé dans la région. De même, la transformation de cette église en 1818, lorsque l'on renonce aux perindele, confirme qu'à ce moment cette instance de jugement cessait pratiquement de fonctionner.En d'autres villages et sous des formes différentes, ces jugements ont continué encore jusque dans la quatrième décennie du XIX-e siècle. Cette affirmation est attestée par la lettre circulaire que l'évêque Samuil Vulcan adressait aux prêtres de son diocèse le 15 novembre 1828 (33). Il y est dit notamment: "Vu que certains prêtres de notre éparchie non seulement permettent que les curateurs de l'église et les vieillards du village jugent et punissent leurs concitoyens pour quelques fautes carnales, mais encore convoquent ceux-ci à cette fin dans la maison paroissiale et jugent ensemble et assistent à l'exécution /de la punition/ qui a lieu dans l'aire même de la paroisse; vu que l'empire des prêtres n'est que spirituel et qu'ils

n'ont pas le droit de punir qui que ce soit corporellement, vu de même que les curateurs et les vieillards - sauf s'ils font partie de l'instance judiciaire légale- n'ont pas le pouvoir de juger et de punir, ces jugements et condamnations sont interdits. C'est pourquoi nous interdisons absolument à tous les prêtres de notre éparchie de se mêler de pareils jugements ou de permettre que de pareils jugements aient lieu dans leurs maisons ou ailleurs. Il y a des instances de jugement légales chargées de juger et d'infliger des punitions corporelles. Il faut donc diriger les cas passibles d'être jugés et condamnés vers les instances judiciaires légales". La lettre circulaire de Samuil Vulcan, née peut-être aussi sur la recommandation des organes administratifs, était appelée à endiguer le pluspossible et finalement à éliminer toute trace du système coutumier de jugement dans les villages du nord-ouest de la Roumanie. C'est ainsi que disparaissent les perindele, mais leur souvenir a encore longtemps survêcu.

1) Une ample présentation de cette église da,s: I. Godea, I.C.Panait. Monumente istorice bisericești din Eparhia Oradiei. Bisericile de lemn. Oradea, 1978, pp. 206-212.

2) Coriolan Petranu. Monumentele istorice ale județului Bihor, vol. I. Bisericile de lemn. Sibiu, 1931, p. 14; I. Godea, I.C.Panait, op.cit., p. 212.

3)Informateur Ioan Cloanda, né en 1892, Totoreni.
4)Informateur Fàt Ştefan, né en 1885, Totoreni.
5)Informateur Miron Lucuța, né en 1885, Totoreni.
6)Informateur Ilie Sarba, prêtre du village de Totoreni.
7) " " "
8)Informateur Ioan Cloanda, Totoreni.
9) " " " "

10) La notice se trouve à la fin du livre, redigée en roumain et en caractères latins. Dans les églises réformées de la région de Veszprém, en Hongrie, des documents du XVIII-ème siècle consignent l'existence de "pierres de l'infamie...pour ceux qui provoquent le scandale public"; "une meule enfoncée en terre, pour les délinquants" (Körmendy J., Fa es sovény templomok a Veszprémi egyházmegye teruletén a XVIII szazdban", dans le volume A Veszprémi megyei Muzeumok Közleményei, vol. X, Veszprém, 1971, p.54, 73-75).

11) Informateur Gheorghe Groza, né en 1882, Criștiorul de Sus.

12) La "vica" est une unité de mesure pour les céréales, de 24 litres. La vica au sens juridique est une métaphore, car en réalité il doit s'agir d'un vase en bois plus grand qui puisse contenir un homme.

13) Informateur Tànase Laza, né en 1902, Criștiorul de J-s.

14) T. L. Roșu, Insemnàri și inscripții bihorene, vol. I, Beiuș, 1941,p.37.

15) Ibidem, p. 19.

16) Informateur Vasile Amza, né en 1897, village de Tàrcàiţa.

17) Informateur Ioan Ilea, né en 1888, Tàrcàiţa.

18) Cette église a été restaurée et transférée dans le pars de l'évêché orthodoxe d'Arad.

19) Informateur Simion Marcea, du village de Honţişor.

20) Ioan Godea, Monumente de arhitecturà popularà din nord-vestul României, vol. II, Oradea, 1974, pp. 101-102.

21) R. Vulcànescu. Etnologie juridicà, Bucarest, 1970, p. 190; St. Pascu, Voievodatul Transilvaniei, vol. I, Cluj, 1972, p. 262.

22) St. Pascu, op. cit., p. 263.

23) D. Prodan."Judele satului iobàgesc în Transilvania în secolele XVII si XVIII", dans Anuarul Institutului de Istorie din Cluj, vol.IV, Cluj, 1961, p. 217.

24) Ana Ilea. "Instituţii sàteşti în comitatul Bihor în secolul al XVIII-les", dans Crisia, vol. VI, Oradea, 1976, pp. 61-75.

25) St. Pascu, op.cit., p. 396.

26) R. Vulcànescu, op.cit., p. 190.

27) St. Pascu, op.cit., p. 332.

28) T. Lehoszky. "Adalékok as olåh vajdåk és orosz kenézek vagy soltészol és szabadosok intézményéhez hazånkban", dans Történelmi Tår, Budapest, 1890, p. 155; apud Şt. Meteş, Emigràri româneşti din T ansilvania în secolele XIII-XX. Cercetàri de demografie istoricà. Bucarest, 1971, p. 45.

29) Şt. Meteş, op. cit., p. 46.

30) Ibidem.

31) Aczél Låszlo. Ogocsavarmegye Népotatåsügye 1880-1902, Budapest, 1903, p. 16.

32) Jacques le Goff. Civilizatia Occidentului medieval. Bucarest, 1970,p.83. 424, 429.

33) L'acte est transcrit dans le Registre des lettres-circulaires de la paroisse de Vàşad. Archives de l'Etat, Filiale d'Oradea, Fonds de l'Evêché gréco-catholique d'Oradea ('Registru de circulàri şi ordine episcopeşti), 1828.

L'INSTALLATION DES POPULATIONS EXOGENES. EPARCHIE DE PHARSALA (THESSALIE). (1)

Dimitri Goussios

A chaque fois qu'un processus global de changement bouleverse une société, les relations sociales et politiques changent et l'espace se transforme pour s'adapter aux nouveaux besoins de la société. A chacun de ces moments historiques, qui correspondent à des géographies différentes de l'espace, celui-ci se valorise ou se dévalorise d'une façon qui peut déterminer radicalement l'histoire socio-économique et géographique de sa population. En effet, l'abandon ou la colonisation d'un espace peut signifier, dans les deux cas, le transfert de tout un vécu social et d'une spécialisation économique caractérisant un groupe de population.

L'éparchie de Pharsala, comme d'ailleurs la région de la Thessalie, va être marquée tout au long des années 1881-1955 dans son processus de valorisation (qui commence lors de son attachement à l'Etat grec en 1881), par des phénomènes considérables d'installation de populations voisines ou lointaines et qui s'accompagne d'efforts d'adaptation et de développement des rapports avec le nouveau milieu géographique et économique.

Bien qu'aujourd'hui le mot "Prosphyges" (qui signifie "les réfugiés") désigne seulement les non-autochtones venus de l'Asie MIneure et de la Bulgarie pour s'installer dans l'éparchie, ceux-ci ne sont pas les seuls: les termes Valaques, Sarakatsanes ou Palaiochorites évoquent la présence dans l'éparchie d'autres populations qui s'y sont installées successivement depuis 1881.

A partir de cette date , on peut distinguer trois mouvements de population, dont chacun va plus ou moins déterminer le processus d'évolution démographique et le développement économique de l'éparchie de Pharsala. Tout d'abord celui des pasteurs semi-nomades dont le processus de fixation-installation va durer plus de 75 ans (1881-1955). La quasi-totalité de ces familles de pasteurs pratiquant la transhumance, avait choisi depuis fort longtemps les parties Sud, Nord et Nord-Est de l'éparchie, pour hiverner

1) Cet article est un chapitre d'une thèse de doctorat soutenue devant l'Université de Toulouse-Le Mirail (Institut de Géographie Daniel Faucher, directeur de thèse Bernard Kayser), et portant le titre suivant: "Evolution de la plaine de Pharsala en Thessalie. Croissance agricole et développement rural." Janvier 1984. - Le plan te la thèse comprend les parties suivantes: I) L'éparchie de Pharsala; II) Fondements historiques et socio-économiques (dont fait partie le chapitre publié ici); III) Le processus et les éléments du développement agricole dans l'éparchie de Pharsala; IV) Les conséquences de l'intégration sociale de l'agriculture et la situation actuelle dans l'espace rural.

chaque année après leur retour des sommets du Pinde (1). Mais lorsque la Thessalie s'attache à la Grèce, les nouvelles frontières grecques ne contiennent qu'une partie des pâturages estivaux du Pinde, fréquentés jusqu'alors par les troupeaux des Valaques et des Sarakatsanes. C'est alors la raison principale pour laquelle ces derniers réduisent alors leurs troupeaux et procèdent dans un premier temps à la location de pâturages appartenant à des grands propriétaires, et dans un deuxième temps à leur achat (2).

Le deuxième mouvement de population est celui des réfugiés d'Asie Mineure, qui s'y sont installés massivement entre les années 1923-1924 (3). Cependant, quelques années auparavant, en 1908, quarante mille familles de réfugiés de Bulgarie s'étaient installées dans le village de Sechi (Revmatia) sur les terres d'un donateur grec, du nom de Stephanovič, et que l'Etat leur avait distribuées. Enfin, le troisième mouvement de population est celui qui, étant donnée la façon dont il s'est déroulé, est le plus difficile à repérer et à analyser actuellement.Il s'agissait des montagnards habitant les pentes du Pinde Thessalien. Ceux-ci sont venus s'y installer en deux vagues: l'une s'est déroulée juste après les deux départs importants des paysans turcs (4) et dans un temps relativement court. Des montagnards venus surtout du pays montagneux de Domokos s'installent avec leurs familles dans des endroits abandonnés par les paysans turcs. L'autre, moins massive, plus lente dans sa façon de se dérouler et dans un temps plus long que la première vague, concernait des montagnards venus du Pinde ou de Domokos, qui deviennent gardiens de troupeaux, bergers ou ouvriers agricoles, et se marient le plus souvent avec les filles des paysans autochtones les plus pauvres, ou avec leurs veuves. Parfois ils appelaient leurs familles restée dans les villages de montagne et s'sintallaient définitivement dans la plaine, tout en continuant d'exercer le même métier qu'auparavant.

Quelques remarques.

Le fait que les réfugiés d'Asie Mineure soient les seuls à être installés de façon officielle et massive dans l'éparchie, nous permet d'étudier avec plus de précision tout ce qui concerne leur arrivée et leur installation (nombre de familles, distribution des terres, etc.) (5).

Par contre, l'étude portant sur l'installation des populations semi)nomades ou des montagnards du Pinde Thessalien, apparaît très difficile, dans la mesure où leur arrivée par familles ou par individus, ainsi que leur long processus de fixation, ne nous permettent pas de calculer ou d'estimer le nombre exact des familles installées ici dans la période qui va de 1881 jusqu'en 1923, ni le nombre des terres qui leurs appartiennent à la même époque, et surtout au lendemain de la réforme agraire. Cependant, on a essayé par notre propre enquête faite dans la plupart des villages de population non-autochtone ou mixte, d'estimer le pourcentage des populations non-authchtones par rapport à celles autochtones. Plus précisément, ces estimations concernaient le nombre des familles valaques, sarakatsanes et palaiochorites qui étaient venues s'ins-

taller dans ces villages avant la réforme agraire.

La sédentarisation des pasteurs semi-nomades:Valaques, Sarakatsanes et Palaiochorites.

Lorsque les grands propriétaires commencent à sentir l'inévitable de l'expropriation forcée de leur domaines, surtout après 1911 (6), les pasteurs transhumants semi-nomades trouvent de vastes étendues de pâturages bon marché. Des négociations se déroulent alors entre les deux parties intéressées et aboutissent dans la plupart des cas au transfert de ces étendues entre les mains des pasteurs. Ainsi, des villages entiers sont achetés et deviennent le lieu où se fixent pour la première fois dans leur histoire de nomadisme, les Sarakatsanes, tandis que les Valaques et les Palaiochorites, constituant des petits groupes, achètent des étendues de pâturages dispersés dans l'éparchie, proches des abords de la plaine. Mais, plus soucieux que les Sarakatsanes, il essayent d'assurer plutôt la location de pâturages d'hiver poutôt que de les acheter, par crainte de l'éventuelle application imminente de la réforme agraire; une deuxième raison vient expliquer cette situation.

Au moment où une partie des grands propriétaires se montre prête à vendre au moins une partie des domaines, les Sarakatsanes se trouvent le mieux placés pour acheter, car plus nombreux que les autres pasteurs et ayant une volonté plus ferme de se fixer définitivement dans cette région. Ils agissent collectivement à travers leur forme d'organisation sociale, le "Tselingato", qui se montre très efficace. Les autres, Valaques ou Palaiochorites, qui disposent de vrais villages dans le Pinde, se mettent plutôt à la recherche de pâturages pour les troupeaux, que d'un endroit pour se fixer définitivement. Le nombre important de familles formant un Tselingato et les ressources résultant de la vente d'une partie de leurs troupeaux, leur a permis de négocier et d'acheter ces domaines (7).

La guerre balkanique qui s'est déclenchée en 1912 et ne s'est terminée pour la Grèce qu'en 1922 (guerre mondiale, guerre en Russie, guerre en Asie Mineure) avait ruiné la plupart des ménages des familles de collighas, paysans autochtones, éliminant leur éventuelle compétition pour l'achat des domaines entre les Sarakatsanes d'une part, et les Valaques et les riches paysans autochtones d'autre part. Cinq villages appartiennent déjà en 1920 aux Sarakatsanes: ce sont Soupli (Aghia Trias)-acheté par 13 familles, Kaplobachi-acheté par 8 familles, Rizi-acheté par 27 familles, Kastraki et Aghios Antonios (Koutselir)-achetés par 8 (27) et 9 (19 familles respectivement (8). Ce dernier fut acheté en 1918. Chaque famille a reçu un lot dont la superficie variait entre 100 et 700 stremma.

D'autres familles sarakatsanes ont réussi à acheter des terres importantes dans 6 autres villages de l'éparchie, mais elles sont minoritaires par rapport à la population autochtone. Il est intéressant de remarquer le fait que les Sarakatsanes s'installent d'habitude soit seuls, soit dans des villages habités exclusivement par des autochtones, et jamais par des Valaques ou des Palaiochorites. Il n'y a que deux seules exceptions dans l'ensemble de l'éparchie: le village d'Asprogia, où les quatre groupes de populations coexistent, et la petite ville de Pharsala.

Par contre, les pasteurs d'origine valaque se sont installés de façon moins organisée et massive. Ils se sont éparpillés par petits groupes familiaux dans presque toute l'éparchie et habitent des petits hameaux, près des villages habités par la population autochtone. Sur treize villages dans lesquels nous avons signalé la présence des Valaques, un seul est entièrement habité par celles-ci, Dinobachi (Dendrochorio), situé à l'extrême sud de l'éparchie et très près du village sarakatsane d'Aghios Antonios. Il fut acheté (le seul d'ailleurs) par un tselingato valaque, avant 1920. Dans les dix autres villages, les Valaques sont en coexistence avec des pasteurs palaiochorites et des autochtones, quoique ces derniers gardent la distance avec les familles valaques, au niveau des relations sociales.

On peut classer les Valaques en trois groupes différents, en fonction de leur façon de s'installer et du métier qu'ile exercent à partir de cette installation. Le plus important des groupes est celui qui continue d'exercer le métier d'éleveur-pasteur pratiquant la transhumance et habitant sous des tentes ou dans des cabanes qu'on reinstalle et reconstruit chaque année lors de l'arrivée, en automne près des 12 villages de l'éparchie. Ces gens sont appelés "skinites" ("qui habitent sous des tentes") par les autochtones.

Le deuxième groupe, plus restreint, est composé d'une vingtaine de familles et s'est installé au début des années 1890 dans le village de Stavros. Les terres marécageuses de ce village (7000 stremma de pâturages incultivables et 6000 stremma de pâturages cultivables) leur garantissent de vastes pâturages pour leurs troupeaux. En 1910, le groupe s'installe définitivement et c'est le seul grouep valaque de l'éparchie à avoir reçu un lot d'agriculteur ou un lot d'éleveur dans la plaine, étant considéré autochtone.

Le troisième groupe est celui qui habite la petite ville de Pharsala. La plupart de ces familles sont originaires de la région de Metsovo et de Pertouli, et elles vivent du commerce. Ce groupe s'est accru brusquement au lendemain de la réforme agraire, qui prive plusieurs familles de Valaques des pâturages qu'elles louaient aux gros propriétaires. La plupart de ces familles sont venues s'installer dans la petite ville de Pharsala, entre les années 1924 et 1928. Le groupe le plus important est celui du village de Vrissia: plus de cinquante familles l'ont quitté pendant cette période pour s'installer près de la petite ville.

Enfin, les Palaiochorites, pasteurs du Pinde, sont présents dans onze localités de l'éparchie et dans la petite ville de Pharsala. Dans le reste de l'éparchie leur présence est moins importante (9). Ils sont éparpillés par petits groupes de 2 à 6 familles dans la plupart des villages et plus de 15 dans le village de Vryssia. Ils gardent leurs troupeaux, mis en commun le plus souvent avec ceux des familles autochtones et exercent le métier de berger. Ces familles de Palaiochorites-pasteurs représentent au lendemain de la réforme agraire 4,5 % de l'ensemble de la population de l'éparchie, mais en réalité leur nombre est beaucoup plus important. Il est difficile d'estimer exactement le nombre des Palaiochorites et des autres montagnards du Pinde venus s'installer dans l'épar-

chie, juste après sa libération (10). Ces populations, plus proches du point de vue culturel de la population autochtone (Gatzanades-Karagounides), elles ont vite été acceptées par cette dernière. Aussi, nombreux sont ceux qui, étant venus seuls travailler chez les paysans autochtones (comme bergers ou ouvriers agricoles), s'y sont installés définitivement en épousant des filles autochtones. D'après leurs témoignages recueillis lors de nos enquêtes, la plupart des familles montagnardes venues ici après la libération de l'éparchie, ont dû s'installer dans la partie montagneuse, au sud du pays. Ces familles ont été considérées lors de la réforme agraire comme des familles autochtones. Quant aux autres familles palaiochorites-pasteurs, elles n'ont reçu qu'un petit lot d'éleveur, lequel variait entre 10 et 20 stremma.

Les réfugiés.

Outre les quarante familles de réfugiés venues de Bulgarie et installées en 1908 dans le village de Sechi, 486 familles de réfugiés de l'Asie Mineure est venue s'installer en 1923 dans l'éparchie. Représentant alors 16,7% du nombre total de familles (11), elles sont dispersées dans 12 localités, dont 4 créées uniquement pour elles, selon le plan de colonisation. Le groupement le plus important fut celui des gens originaires des villages voisins de Smyrni. 144 familles se sont installées dans le village de Stavros, sur une partie de la grande propriété expropriée, et que la voie ferrée reliant Athènes à Thessaloniki séparait du village de Stavros. Celui-ci reçoit cependant quelques années plus tard, 19 familles de réfugiés originaires de Cappadoce. Si les premières ont reçu un lot de 83 stremma en moyenne par famille, ces dernières n'ont eu que 20 stremma (12). 52 familles, originaires elles-aussi de la région de Smyrni, se sont installées à 6 kms au nord de Stavros, dans le village de Polyneiro (Simicli) créant une localité à part (13). Elles ont reçu presque le même lot que leurs voisins de Stavros, 85 stremma par famille. Le reste des familles de réfugiés, au nombre de 271, originaires des villages de Cappadoce, se sont installées par petits groupes de 15 - 40 familles dans dix autres villages. Seul un groupe de 80 familles s'est installé dans le village de Karademertzi (Chalkiades). Toutes ces familles ont reçu un lot de 86 stremma en moyenne, mais qui varie d'un village à l'autre de 60 à 110 stremma.

Sept de ces douze villages sont situés dans la plaine, deux sur ses bords et trois au sommet: Aghios Konstantinos (à une altitude de 235 m), Platanos (340 m) et Chalkiades (300 m). Dans ces trois derniers s'établissent 25,7 % des réfugiés. Les familles de ces trois hauts villages ont reçu 13.520 stremma, soit 33 % du total des terres distribuées aux réfugiés. A l'exception du village d'Ypereia (Chatziobachi) situé dans la plaine, et où le lot de terre moyen distribué aux réfugiés atteint 100 stremma, c'est dans ces trois villages que ceux-ci ont reçu le plus de terres, car les lots sont respeptivement de 100, 110 et 90 stremma par famille.

Par contre, le lot moyen dans les villages de réfugiés de la plaine ne dépasse pas 72,8 stremma par famille. Nous constatons donc que la

grande masse des familles de réfugiés (77 %) qui s'est établie dans la plaine, a reçu des lots de dimensions plus petites que celles des lots distribués aux réfugiés habitant les hauts villages de l'éparchie. Mais, en réalité, la qualité du lot de plaine dépasse largement celle du lot des Révénia ou des pentes de Narthakio- dans lequel est comprise une partie des terres en friche.

L'installation des familles de réfugiés ne s'est pas pour autant passée sans susciter des problèmes sociaux et économiques. Dans l'ensemble des villages où elles se sont installées, elles ont construit des maisons sur un plan fourni par le bureau de colonisation, souvent subventionnées par la Banque Nationale . L'endroit où on a construit les nouvelles localités est situé partout, plus ou moins à part par rapport aux maisons des autochtones. La cause principale qui a déterminé dès le début les relations entre ces deux petites sociétés, voisines l'une de l'autre, est le fait que l'arrivée soudaine de familles de réfugiés a comme conséquence la diminution du lot moyen prévu pour être distribué aux autochtones.

Le fait que les originaires de Cappadoce ne parlaient que la langue turque, rendait la situation entre plus difficile, au moins au niveau des contacts quotidiens. Considérés comme des Turcs par les autochtones, les familles de réfugiés ont été obligées de se cantonner dans un permier temps entre les limites de leurs nouveaux villages, créant une société restreinte et close. Mais, tout en se refermant sur elles-mêmes au niveau de l'éparchie, les familles de réfugiés établissent des contacts avec leurs compatriotes installés dans les grandes villes thessaliennes, ainsi que dans la capitale du pays.

Conclusion.

A la veille de la réforme agraire, les mouvements de population semblaient avoir achevé l'image démographique de l'éparchie. Si 85 % des montagnards-pasteurs semi-nomades (488 familles) s'installent dans des villages (le reste dans la petite ville de Pharsala) et s'établissent en majeure partie dans la zone montagneuse et collineuse, presque autant de familles de réfugiés (401) vont s'établit en 1923 dans la plaine. Ces mouvements de population suscitent en même temps un certain transfert de la propriété foncière, en faveur des pasteurs semi-nomades.

Les familles paysannes autochtones, vivant jadis comme serfs (dans le système de tchiflik) et touchées par une guerre assez longue, sont incapables du point de vue financier de faire face à des acheteurs fonciers tels que les pasteurs semi-nomades; les gros troupeaux de ces derniers et le système d'organisation en tselingato leur créaient un avantage décisif. Une partie importante de la propriété terrienne passe ainsi entre les mains de ces derniers durant la période comprise entre 1910 - 1922. Seule la réforme agraire met fin à ce transfert en rendant les familles paysannes autochtones propriétaires des terres.

1) Lorsqu'il s'agit du séjour des Sarakatsanes dans la région de Pharsala, leur tradition orale remonte jusqu'aux années 1800-1820.

2) Les pasteurs semi-nomades ne procèdent à l'achat des pâturages jusqu' alors loués par eux-mêmes, qu'après 1917, lorsque les grands propriétaires voient approcher la réforme agraire.

3) Seul un groupe de 20 familles réfugiées de Cappadoce vient s'installer en 1927 dans le village de Demerli (Stavros).

4) La grande masse des paysans turcs part en 1881 et en 1897.

5) Les lots distribués aux familles de réfugiés lors de leur arrivée ont été mesurés sur la base des registres dsitribués à chaque commune par le Service de la Réforme, juste après l'accomplissement de la réforme agraire. On a retenu aussi de ces registres, le nombre des familles de réfugiés bénéficiaires de la réforme.

6) P. Y. Péchoux, "La Réforme agraire en Grèce". Revue de Géographie de Lyon, L, 4, 1972, page 324.

7) La majorité des Sarakatsans n'étant ni inscrits dans les registres communaux ("dimotologhio") et par conséquent ni conscrits, ont évité la mobilisation,contrairement aux paysans autochtones et aux pasteurs valaques et palaiochorites. Ces derniers étaient inscrits sur les registres de leurs vi-lages natals du Pinde.

8) Des vieux sarakatsanes nous ont raconté la procédure d'achat des terres. Le plus souvent, une délégation de pasteurs avec leur tselingas en tête, visitait les endroits auxquels elle s'intéressait, choisissant le meilleur. C'est ainsi qu'en 1918, une telle délégation visite les villages d'Orman-Mangoula situé entre les pentes des collines de Révénia et la plaine située au nord de l'éparchie, et celui de Koutselir (Aghios Antonion) situé au sud de l'éparchie dans une zone très montagneuse et de haute altitude. Bien que le prix du domaine du premier village fut très intéressant, le délégation décide et procède à l'achat du second village, à cause de l'existence dans les limites de celui-ci, de chênes-kermès, et d'autres plantes nécessaires à leurs troupeaux, surtout aux chèvres. Une fois le domaine acheté, le tselingato distribuait des lots aux chefs de familles, selon leurs besoins et leur capacité financière. En cas de difficulté financière d'une famille, le tselingato apportait une aide suffisante pour qu'elle puisse acheter son lot.

Il faut signaler ici le fait que la famille sarakatsane représentée au sein du tselingato par son chef (le père ou le grand-père), qui dirige une famille nombreuse, composée de plusieurs couples (les fils et les petits-fils mariés). Lorsqu'il s'agit de la distribution des terres, chaque unité familiale peut réclamer son lot, à condition qu'elle ait un troupeau au sein du tselingato. Ceci peut aussi s'expliquer comme une mesure de précaution de la part des Sarakatsans, pour éviter l'expropriation d'une partie des terres qu'ils venaient acheter. Ainsi, par exemple, tandis que l'on sait que le village de Kastraki a été acheté par huit

familles étendues, au recensement effectué quelques années plus tard, en 1929, le nombre de familles s'élève a 27. Il en est de même pour le village d'Aghios Antonios, où l'on dénombre 19 familles au recensement de 1897, au lieu de 9, à l'origine.

9) La seule exception est le village de Vryssia. Dans celui-ci, les 15 familles de Palaiochorites constituent un groupe assez important et cohérent, tout en s'occupant de l'élevage et en pratiquant la transhumance.

10) Il faut bien distinguer ici les montagnards de la vieille Grèce, venus s'installer dans les villages de l'éaprchie avant les années 1890-1900, qui pratiquent plus l'agriculture ou le commerce que l'élevage, et les pasteurs du Pinde Central, originaires des villages d'Agrapha, de Gralista, de Messemikola et de Messochoria, venus s'installer dans l'éparchie en même temps que les Valaques et les Sarakatsanes; ils s'occupent toujours de l'élevage, mais ils sont moins nombreux que les autres pasteurs.

11) Recensement de population de 1920: 2897 familles pour l'ensemble de l'éparchie.

12) Ceci s'explique par le fait que ces familles sont les dernières à être venues s'installer dans l'éparchie. En effet, lors de l'arrivée de ces familles en 1927, l'exiguité des terres rendait difficile la distribution d'un lot plus grand.

13) Une dizaine de familles de réfugiés, installées dans le village de Simieli, étaient originaires de la Thrace Orientale.

LES ANIMAUX DANS LE CYCLE ANNUEL DES RITES CHEZ LES PEUPLES YOUGOSLAVES

Dragana Antonijević-Pajić

On considère qu'il n'y a aucun système religieus dont le monde des animaux ne fasse point partie d'une manière ou d'une autre. Une attitude de respect envrs la faune s'exprime à travers de nombreuses croyances et pratiques. Certains animaux sont même devenus l'objet de l'adoration; ainsi, ils ont acquis une place rituelle particulière et on les honore. Pendant les fêtes, ce sont ces animaux-là qui apparaissent; je les ai étudiés afin de connaître leur rôle religieux et social dans le cycle annual des rites. Parmi les peuples yougoslaves ce sont surtout les Serbes orthodoxes que j'ai étudié, car ils ont bien gardé les formes traditionnelles de croyance et les coutumes.

Mon texte utilise des données publiées dans des revues ou des monographies. Le problème qui se pose aux chercheurs est que souvent les données ethnographiques sont relativement récentes et appartiennent à la deuxième moitié du 19-e siècle ou au 20-e. Durant cette période, la culture traditionnelle des peuples yougoslaves était déjà influencée par le développement de l'économie de marché et par la culture urbaine écrite. Dans une telle situation il n'était pas facile de surprendre des phénomènes archaïques; de nombreux autres phénomènes avaient changé soit de forme soit de fonction. Ceux qui persistaient encore et dont on pouvait prouver l'éxistence représentaient seulement des fragments d'un système disparu de croyances et de moeurs, ou bien en train de disparaître.

En mettant ensemble les informations dont je dispose, j'essaie de donner une synthèse des cultes les plus importants et des fêtes consacrées aux animaux, dévoilant ainsi la signification des fêtes en rapport avec eux. Je me suis intéressée aux animaux dont l'importance dans la pensée religieuse des peuples yougoslaves est la plus grande. Parmi les animaux sauvages ce sont le loup, l'ours, le serpent, on peut leur ajouter la souris, le cerf, le lapin. D'autres animaux apparaissent aussi, par exemple ceux qui annoncent le temps, la maladie, la mort, la pauvreté. Le corps de certains animaux est utilisé dans la médecine traditionnelle, mais ces animaux-là n'ont aucune importance dans les fêtes. Parmi les animaux domestiques on doit citer le chien, le cheval, le coq, le mouton, le boeuf et le cochon.

Les rituels sont pratiqués à certains jours de l'année, en rapport avec le calendrier chrétien, tout en ajoutant des éléments païens. Cette

catégorie de rites se déroule surtout en hiver et au printemps. J'ai observé le problème également comme phénomène religieux et social. L'aspect religieux du problème est suivi à travers une analyse formelle (en établissant les caractéristiques de base du comportement rituel dans le culte des animaux ainsi que la signification religieuse des "fêtes des animaux") et une analyse génétique (en suivant le développement des idées religieuses concernant les animaux à travers le développement général de la religion populaire). L'aspect social du problème est observé à travers une analyse fonctionnelle, en identifiant les cons&quences sociales des fêtes en rapport avec les animaux sur la communauté qui les fête et le rôle culturel des animaux eux-même durant ces fêtes.

DESCRIPTION ET SYSTEMATISATION

LES FETES CONSACREES AUX ANIMAUX SAUVAGES.

Le loup.

Les fêtes consacrées au loup sont célébrées surtout en hiver, donc pendant la période où la menace que présente cet animal est la plus grande. Les rites qui ont pour but de protéger les gens et le bétail commencent le jour où on fête l'Archange Michel (8.XI) et continuent le jour de St. Mrata (14.XI), celui de la Présentation de la Vierge Marie (21.XI) appelé Vavedenje, et depuis St. André (30.XI) jusqu'à St. Sava (14.I), période où on fête les "saint du loup" (St. André, le prophète Danilo - 17.XII - et Ignatije Bogonosac - 20.XII). On doit leur ajouter la fête du loup qui a lieu la veille de Noël et le jour de Noël. Les rites finissent les jours où l'on fête St. Trifun (1.II) appelés les Trivunci et compris entre le 1 et le 5 février.

Au printemps on les fête pendant la semaine du Djurdjevdan qui précède la fête appelée Djurdjevdan, la St. Georges (23.IV); ensuite, les Medjudnevnice sont fêtées durant la période de Malaia Velika Gospojina (15.VIII - 8.IX).

Selon la tradition populaire, les fêtes les plus importantes sont celles de St. Sava, St. Mrata, de l'archange St. Michel et de St. Georges, considérés comme patrons du loup et en même temps protecteurs du bétail et de l'élevage. Les cultes et les légendes qui se rapportent à ces saints sont presque identiques. D'après la tradition populaire ces saints réunissent les loups le jour de leur fête, les nourrissent et leur désignént les bergeries qu'ils peuvent attaquer (6, 319,334; 9, 358; 10, 215-217) ✗ . Cette croyance est très forte, en particulier chez les Serbes, dans le cycle des légendes sur St. Sava et les loups. Le motif de base est le conte d'un berger qui s'est trouvé par hasard dans la montagne au

✗ Le premier numéro désigne le numéro de l'auteur et son oeuvre, inscrits dans la bibliographie finale, et le deuxième numéro indique le numéro de la page citée.

moment où St. Sava réunissait les loups et leur donnait à manger. Par peur, le berger est monté sur un arbre pour s'y cacher. St. Sava ayant partagé toute la proie, apparut un loup boiteux. N'ayant plus quoi lui offrir, St. Sava résolut de lui sacrifier le berger. Il y a plusieurs variantes de ce thème parmi lesquelles figure celle où le berger trompe le loup et réussit à lui échapper, mais finalement le loup le trouve et le mange (6 -319, 320).

Le peuple respecte toutes ces fêtes qui durent de trois à sept jours. Le plus grand nombre de pratiques magiques ayant pour but la protection des gens et du bétail s'accomplit les jours appelés les Mratinci, où la peur des loups est la plus grande. On respecte surtout le dernier jour de fête appelé "raspust" ou "rasturnjak", car c'est ce jour-là qu'apparaît le dernier loup, le plus dangereux, le loup boiteux, "krivan" (8-83; 9-395 et 396;15-10, 11 et 74; 26 -142; 29-54).

Toute une suite d'actes magiques caractérise ces fêtes, nous allons citer les plus importants. Dans la maison, on noue les chaînes, on cache les forces (ciseaux destinés à tondre les moutons),on n'utilise pas les couteaux; quand la fête s'achève on peut à nouveau s'en servir. A la veille du premier jour une des femmes de la maison va jusqu'à la bergerie et ouvre la carde, et la referme quand tout le bétail est entré, ceci pour"fermer la gueule du loup". Par la suite, une des femmes prend du fil et une aiguille et, les yeux clos, elle coud une pièce de vêtement aidée par les autres gens de la maison, tout en s'adressant au loup, leur ennemi. En effectuant ce rite on lui"ferme la gueule et les yeux". Par la suite, le maître de la maison tricote une natte en maudissant en général les êtres invisibles nuisibles. Tout ce qui a été tricoté sera brûlé avant la fête des Mratinci.

La veille de ces fêtes on rassemble le bétail dans la bergerie; s'il arrive que l'une des bêtes s'égare dans les bergeries du voisinage, on la maisse durant la fête, car le maître de la bergerie voisine doit s'en occuper. Pendant ces fêtes on ne compte pas le bétail, on ne le sort pas et on n'allume ni feu ni lumière dans les écuries. Les derniers jours de la fête on ne bride pas le bétail afin de le protéger des loups. Les femmes ne travaillent rien, surtout par les vêtements des hommes, car alors les animaux sauvages peuvent les attaquer dans la forêt; elles ne se peignent pas et ne tricotent pas. Pendant la fête des Mratinci on ne tricote pas de la laine noire ou colorée, mais seulement de la laine blanche; on ne laboure pas la terre; les hommes ne se coupent pas les cheveux et ne fabriquent pas des sandales ("opinci"). Il est interdit de donner quoi que ce soit de la maison, demême qu'il est interdit de prononcer le nom du loup. Ce dernier est appelé "ala" (mot qui désigne aussi le dragon), "kamenik" (être en pierre, donc qui ne peut pas bouger), "nepomenik" (celui dont le nom n'est pas prononcé) (1-156; 8-82, 84, 86,87; 10-214 à 218; 29-55 à 60).

Le jeûne est une forme de protection. On jeûne une semaine avant la fête de St. Sava et le jour de la fête des Mratinci. L'Eglise ignore ce jeûne mais le peuple et surtout les bergers le respectent rigoureusement.

On jeûne afin que le bétail ne soit pas malade. Pendant la fête, il est interdit de manger la viande des animaux à quatre pattes (6-290; 7-255; 8-69-73, 82; 10-214).

On sacrifie au loup la veille de la fête de St. Mrata (Mratinci), un coq noir et une poule sans tache (8-84 à 88; 9-397, 398; 29-57). A Kosovo, Bukovica et dans les autres régions de la Serbie, le soir de Noël, on sort les bêtes pour le sacrifice et après on appelle: "Loups, ours, renards, corbeaux et tous les autres animaux sauvages, venez dîner ce soir pour vous apaiser durant l'année"! (1-176; 6-215; 7-291; 9-344; 10-219; 18-15).

Il faut mentionner aussi les processions d'hommes déguisés en loups. Ce sont des jeunes gens habillés de fourrure de loup qui visitent pendant le Noël les maisons et reçoivent des cadeaux. On croit que si la maître de la maison ne donne rien, le loup peut attaquer le bétail. Parfois, après une chasse au loup, on allait en procession portant sur un bâton la fourrure de l'animal, empaillée, animal tué pendant la chasse. Celui qui tue le loup reçoit le plus de cadeaux tandis que les participants à la procession se partagent le reste des cadeaux (6-227; 18-17; 10-227;228,230,231).

L'ours.

La tradition populaire des Serbes a conservé les survivances du culte de l'ours, surtout de l'ourse. Sa fête la plus importante est celle de St. André (30.XI), surtout dans les régions de l'Est et du Sud-Est de la Serbie et jusqu'en Macédoine. Ce jour , appelé "Mečkin dan" (jour de l'ourse) ou "Mečkodava", la peur de l'ourse règne parmi les paysans. C'est pour cette raison que l'ours est appelé par des euphémismes comme "ona" (elle), "teta" (tante), "baba" (grande-mère). Le soir, la veille de son jour de fête, on met un épi de maïs cuit sur le toit de la maison ou sur le bûcher. On croit que pendant la nuit l'ourse visitera toutes les maisons du village et en mangera un peu; c'est une offrande destiné à protéger contre l'ourse. Le lendemain, la maîtresse de la maison mettra l'épi de maïs égrené dans un verre de vin et le fera passer à tous les gens de la maison pour boire à leur santé (10-259,260; 15-75; 18-13; 19-192,193; 26-143; 33-75). Jadis, on croyait que l'ourse venait elle-même pendant la nuit; plus tard on supposait que celui qui venait était un être mythique l'ayant domptée. Dans la pensée religieuse du peuple, c'est St. André qui est monté sur l'ourse en la bridant avec un serpent (19-193). Le jour de la fête de St. André, des hommes visitent les maisons, bénissent le foyer, les gens de la maison et les bêtes; jadis,le premier visiteur était un seul homme déguisé en ours, qui parcourait ainsi tout le village (9-394; 19-193).

La veille de la fête de St. André on ferme les cardes et les forces (ciseaux pour la tonte des moutons), afin de fermer les gueules des ours et des autres animaux sauvages (10-260; 24-67,68; 31-259, v. St. André). Il y a aussi des tabous, comme l'interdiction de la production de sandales ("opanci") en cuir, car on croit que l'ourse étrangle celui qui les produit (10-260; 24-67,68). On ne fait rien en rapport avec les vête-

ments afin que l'ourse ne les déchire pas; aucun paysan ne va à la montagne parcequ'on croit que ce jour-là l'ourse court dans la forêt et si elle rencontre quelqu'un, elle le met sur son dos et s'il tombe par terre elle l'étrangle (10-260; 24-67,68).

A Homolje on croit que St. Sava protège aussi les hommes de l'ours (10-259; 24-24). En Macédoine, dans les villages autour du lac Ohrid, il y a la croyance que St. Naum a dompté l'ours et l'a attelé au joug pour labourer, parcequ'il avait étranglé le boeuf du saint (38-55).

Le jour de la fête de St. Basile (1;I), à Rešava on prépare des gâteaux rituels appelés "vasilica". On croit que ce même jour les ourses se reproduisent (18-13; 19-194; 38-43).

Lié avec les fêtes de l'hiver et du printemps, on promène l'ours dans les processions, surtout dans les carnavals; ou bien on promène le masque de l'ours seulement (38-54, 60,61).

Le serpent.

Les fêtes du serpent sont la "Todorova subota" (le samedi de St. Théodore)et la "Lazareva subota" (le samedi de St. Lazare) qui appartiennent à la période du jeûne des Pâques, puis la fête des Innocents (9.III) et l'Annonciation (25.III); les Pâques fleuries ("Cveti") et "Jeremijindan" (le jour du prophère Jérémie - le 1.V). De toute façon, on croit que les serpents n'osent pas sortir de leurs abris avant mars ni rester sur terre après le "Krstovdan" (le 10.XI). La période de leur activité, quand il faut se protéger contre eux, dure donc depuis le printemps et jusqu'à la fin de l'automne. La plus grande de ces fêtes est Jeremijindan, car on suppose que c'est le prophère Jérémie qui a dompté les serpents (31-161, v. Jeremijindan). Les jours de fête on brûle des feux pour chasser les serpents avec la fumée; on jette une pierre derrière soi le plus loin possible pour faire fuire les serpents; les femmes prennent l'aiguille avec laquelle elles tapent sur une pierre, en croyant que de cette façon on crève les yeux du serpent; on balaie la maison neuf fois; on fait le tour de la maison trois fois en frappant les objets en métal pour chasser les serpen-s et en plus, le jour de St. Jérémie on dit: "Que Jérémie vienne dans les champs pour faire fuir les serpents à la mer"!

Pendant les fêtes des serpents on n'ose pas prononcer leur nom et on les appelle "nepomenica" (celui qu'on ne nomme pas), "baja", "poganica" (l'impur). On ne prend pas dans la main les objets qu'on peut courber, qui se plient, comme lacorde par exemple, pour ne pas rencontrer des serpen-s. En effet, le poil, la corde, le fil, ressemblent au serpent et alors les femmes ne cousent pas, ne rapiècent pas, ne coupent ni ne mesurent la longueur, ne se peignent et ne tressent pas les cheveux. Aussi, on ferme le canif, les forces, les ciseaux, les couteaux, afin de fermer la bouche du serpent. On n'attèle pas les bêtes et on traîne rien; à l'Annonciation il ne faut pas faire des sandales en cuir car on risque par la suite de mettre le pied sur un serpent (1-184; 9-386; 10-33,140 à 146; 12-400; 15-85; 33-95,108; 38-68,70,71,73,79).

Pour se protéger des serpents, on organise des processions de filles appelées "Lazarice", le samedi de St. Lazare et même le jour de la fête du prophère Jérémie ("Jeremije"). A Levać et à Temnić ces processions sont constituées de garçons et non de filles (23-108). Les filles sont habillées de blanc, elles visitent chaque maison du village, en faisant le tour de gauche à droite, tintinnabulent avec les grelots et les bélières et chantent des chansons rituelles pour la santé des gens et la fertilité des bêtes. En outre, dans les textes de ces chansons, on parle de la chasse aux serpents. On donne de la nourriture et de l'argent aux filles, mais on ne les laisse pas entrer dans la maison (28-244,245; 36-80 à 82). Dans tous ces procédés magiques et rituels, le rôle des femmes et des filles est mis en évidence.

La souris, le cerf et le lapin.

Il y a une fête de la souris en automne, appelée "Mištrovdan", fête populaire mais inconnue à l'Eglise. Jadis, la durée de cette fête était probablement de cinq jours. Dans les régions orientales et centrales du pays on l'associe avec Mitrovdan, le jour des morts; en effet on la fête le 27.X, un jour après Mitrovdan. Dans les régions nordiques et occidentales du pays, c'est le jour des morts appelé Miholjdan (28.IX) qui est considéré aussi la fête des souris. On peut donc conclure que dans un cas comme dans l'autre la fête des souris coïncide avec celle des morts. Probablement qu'au début il s'agissait d'une seule fête commune, divisée plus tard en deux fêtes différentes du calendrier chrétien. Le jour de la souris est respectée pour éviter les dommages faits par les souris, car avant l'hiver les souris se mettent à l'abri dans le foin. Ce jour-là les femmes ne font pas leurs travaux quotidiens et les hommes n'entrent pas dans les granges et les greniers (5-27 à 36). En tant que fête, on connaît aussi le "samedi de la souris", le samedi qui suit le neuvième mardi après Noël (31-279, v. Subota).

La vénération du cerf appartient au plus ancien culte connu en Jougoslavie, car il était déjà connu dans la culture de Lepenski Vir. Comme une trace de ce culte peut être considéré le sacrifice du boeuf pour l'âme du cerf, effectué chaque année le 12.VII, à Petrova Gora, en Serbie, village situé sur la montagne de Jablanica. On suppose que autrefois on tuait de façon rituelle le cerf à la fin de la moisson pour assurer la fécondité des champs. Plus tard, le sacrifice du cerf a été probablement remplacé par celui du boeuf. A Noël, le jour du Nouvel An et pendant la durée du "Mesojedje" (intervale de temps qui suit Noël et pendant lequel on consomme de la viande), les participants à des processions rituelles portaient un masque en bois, "klocalica", qui représente le cerf (19-201; 30-231 à 234; 31-160 v. Jelen).

La veille de Noël, à Kosovo, on invite le lapin et les autres animaux sauvages à dîner. Un pouvoir particulier est associé au lapin tué durant certaines fêtes, comme par exemple les jours de "Veliki Petak" (le grand vendredi), de Noël, de St. Thomas, de St. Eloi. Le jour de Noël, le maître de maison d'abord et puis les autres gens de la maison prennent un peu de viande de lapin. La tête du lapin est gardée jusqu'au

jour du Nouvel An pour être mangée rituellement (18 - 90 et 91).

LES FETES CONSACREES AUX ANIMAUX DOMESTIQUES.

Le chien.

D'après Veselin Čajkanović (5 - 11 à 26) les fêtes du chien duraient pendant plusieurs jours et on les célébrait en hiver et en été. Durant cette période on le choyait; il était interdit de l'appeler par le nom de chien et dans certaines régions on le traite de "berger".

En hiver, le dernier jour de la "semaine du chien" est Vasilijev dan (le premier janvier). Après leur fête, les chiens sont poursuivis, battus et quelque fois même abattus (5 - 26). Tatomir Vukanović affirme qu'on tuait les chiens à Kosovo le jour de l'Epiphanie, et en Serbie du sud le jour où on mangeait de la viande. C'est l'unique moment où on pourchasse les chiens, devenus victimes.

Le soir du Noël on l'invite au dîner, on lui donne des od avec un peu de viande dessus, des morceaux de jambon, des gâteaux rituels (5-23; 35 - 139 à 147). Le jour de Noël, dans certains villages (à Aleksinacko Pomoravlje) on fait entrer lechien dans la maison en tant que premier visiteur (1- 167).

Au printemps, le jour de Djurdjevdan, à Kosovo et à Homolje, les bergers donnent aux chiens du lait trait tôt le matin; chez les Musulmans, les bergers possédant le plus grand nombre de moutons, sacrifiaient un pour le chien ("kurban"). A Pâques, on donne au chien un peu de gâteau préparé spécialement pour les animaux (5-18; 35-142). Le jour du chien correspond avec le lundi gras, dernier jour du carnaval ou de la "semaine blanche" où on a pour habitude de bercer les chiens (5 - 24 et 25).

On peut suppose, bien que cela n'est pas clair, que les fêtes du chien correspondent avec la période qu'on appelle en Slovénie "les jours du chien", période comprise entre le 23 juillet et le 23 août. On croit qu'il s'agit d'une période malheureuse et l'exécution de certains travaux est suspendue, comme par exemple couper les cheveux, travailler dans les vignobles, aller à la messe. Il y a aussi des indications que l'on sacrifiait des chiens pour obtenir une bonne récolte. Les jours du chien durent depuis l'apparition et jusqu'à la disparition de l'étoile Sirius (20 - II, 237), appelée par les Yougoslaves "étoile du chien".

Le cheval.

La tradition populaire connaît plusieurs saint-chevaliers. Ce sont St. Théodore, St. Georges, St. Etienne, l'Archange, St. Nicolas, St.Save et même le père Noël. La fête du cheval la plus connue est celle qui correspond avec le fête de St. Théodore (le samedi de St. Théodore, fête mobile, premier samedi du jeûne des Pâques), ou avec la fête de St. Georges (Djurdjevdan, en Croatie Jurjevo), ou avec la fête de St. Etienne (Stefanovo, en Slovénie et en Croatie) le 26 décembre. Les hagiographies de ces saints font mention de leur liaison avec les chevaux, comme par exemple St. Théodore qui avait sauvé sur son cheval les Chrétiens des

Juifs (10 - 142); St. Etienne a le pouvoir miraculeux de dompter les chevaux sauvages à l'aide d'une croix (20 - IV, 191). Malgré cela, ces hagiographies n'ont aucune relation avec les vraies fêtes du cheval dans la tradition populaire.

La veille de la St. Théodore on étrille bien le cheval. Le maître de chaque maison désigne le chevalier qui montera le cheval le jour suivant et boit à sa santé. Le matin du jour de fête, les chevaliers, habillés solennellement, se rencontrent près de l'église où le prêtre les bénit; ils font ensuit le tour de l'église par trois fois montés chacun sur son cheval et puis se dirigent toujours à cheval vers la prairie. Lorsque le chevalier rentre chez lui, sa mère ou bien sa femme lui donne un gâteau creux au militu, en forme de fer à cheval, du vin, un bouquet de basilic. Le chevalier prend le morceau de gâteau et le donne au cheval, boit un peu de vin et verse le reste sur la tête de l'animal et finit par l'orner avec du basilic. Dans l'est de la Serbie, après la messe, quelques hommes s'habillent de vêtements déchirés, noircissent leur visage et, montés à cheval, visitent les maisons du village afin d'obtenir des cadeaux. Dans d'autres régions on organise des courses de chevaux (7 - 262; 10-141; 13 - 15, 17 à 19; 20 à 22; 14 - I,57; 15 - 39; 19 - VIII, 208,209; 33 - 87). On pratique des rites semblables lors des fêtes appelées Djurdjevdan et Stefanovo. Niko Kuret (20 - IV,189, 194, 195, 197) suppose qu'autrefois le rituel principal était le sacrifice du cheval, remplacé auourd'hui par le baptême du cheval près de l'église. En même temps on célèbre la fête du bétail en général, pour la santé duquel on fait des voeux. Ces jours-là on n'effectue pas des travaux quotidiens avec les chevaux et les autres bêtes, car sinon on risque d'être tué par un cheval. Le jour de la St. Théodore on prépare la "colyva", les filles font des présages en rapport avec leur mariage et pratiqubnt des rites de fertilité (13 - 12). Il faut mentionner aussi l'existence de la croyance que le père Noël arrive monté sur un cheval blanc, raison pour laquelle dans la région de Valjevo on sort à cheval le jour de Noël ou trois jours après (10 - 142).

Quant aux saints chevaliers cités plus haut on croit qu'ils sont suivis par des êtres surnaturels dangereux. Ainsi, on a peur des "todorci", les chevaux de St. Théodore. Parmi les S erbes de la région de l'Est comme aussi parmi ceux du Banat (Vojvodina) on croit aue pendant les nuits de la première semaine des Päques et surtout la veille du samedi de St. Théodore il y a des processions de chevaux. St. Théodore est présent parmi eux, recouvert d'un drap blanc, monté sur un cheval blanc et faisant cliqueter des chaînes. On croit que les "todorci" sont invisibles, mais qu'ils font grand mal à ceux qui les rencontrent. Une peur extrême règne durant la semaine qui suit le samedi de St. Théodore car c'est alors qu'arrivent les chevaux les plus dangereux, les chevaux boiteux,qui sont en retard. La semaine ellemême est appelée "la semaine boiteuse" (13 - 25 à 28, 37 - 132 à 137).

Le coq.

Le coq est le symbole de certains saints et on le sacrifie les jours où on fête ces saints, comme St. Vraci le premier novembre (34 - 85) et

de St. Mrata, le 14 novembre. On sacrifie un coq noir, le plus âgé, parfois identifié avec le saint, car on l'appelle "Mrata". Le maître de maison lui coupe la gorge sur le seuil en disant: "Ce n'est pas moi qui te coupe, c'est Mrata qui le fait!" En même temps, il lui serre le bec pour l'empêcher de pousser des cris. Il prend ensuite les deux plumes les plus longues de la queue et les pend à la crémaillère. Plus tard, à l'occasion d'une maladie, on encense à l'aide de ces plumes. Il arrive aussi que le maître de maison prenne une plume et des poils dechaque espèce d'animaux et les met dans le bec du coq, noue le bec avec un fil rouge et pend la têt à la crémaillère; dans les villages des alentours de Koumanovo (en Macédoine) ce sont les femmes qui coupent la gorge du coq le jour de St. Mrata, car autrement elles ne le font pas (8 - 84 à 88; 9 - 397 et 398; 29 - 57; 34 - 85).

St. Ignace (le 20 décembre) est le "Noël du coq" dans certaines régions de Serbie (Resavan Levac, Temnic, Boljevac). C'est une fête de la volaille et des autres animaux domestiques et on fait des procédés magiques pour assurer la santé et la féoondité des bêtes. De bon matin, la maîtresse de maison distribue aux poules des grains de blé, spécialement préparés pour cette occasion. Elle les nourrit dans le cercle formé par la ficelle avec laquelle on lie les gerbes de paille à Noël. L'étranger qui arrive le premier ce jour-là a le rôle de premier visiteur du "Noel du coq". Il remplace ainsi l'animal qui était jadis lui-même le premior visiteur. Dès qu'il est entré dans la maison,on le met sur l'oreiller pour que les poules couvent bien les oeufs; il ne faut pas qu'il bouge pour que les poules ne bougent pas sur leur pondoir. On lui donne une citrouille spécialement préparée, pour la casser de telle façon que les pepins se dispersent autour de lui, et que les poussint soient tout aussi nombreux que les pepins. On se rendra compte par la suite si le premier visiteur du "Noël du coq" est un "batlija" - porte bonheur ou "ujlija" - porte malheur (10 - XXXIII, 74; 15 - 78 et 79; 18 - 84 et 85; 23 - 112 et 113; 33 - 76).

Le jour de Noël, le premier visiteur coupe la gorge du coq ou de la poule sur le seuil de la maison et puis l'oint avec le sang de la victime. Tous les gens de la maison mangent de façon rituelle la poule de Noëlet décorent le premier visiteur avec des cuisses de volaille. Quelquefois, on tue la poule de Noël au-dessus du blé qu'on donne aux bêtes à manger. On enterre dans une fourmillière les os, les plumes et les entrailles, pour que la volaille se reproduise comme les fourmis (10 - XXXIII, 75; 18 - 84 à 87, 117; 23 - 124; 34 - 83 à 85).

Le coq est en liaison aussi avec St. Sava. On croit que le saint a béni le coq et qu'il l'a emporté avec lui pour que le coq lui prédise le temps (8 - 121; 34 - 85).

Au printemps et en été, le coq est sacrifié le jour de Djurdjevdan, et Vidovdan (St. Vid), de Petrovdan (St. pierre) et de Ilindan (St.Elie). En le sacrifiant le jour du Djurdjevdan on empêche la grêle de tomber durant l'année qui suit. Parfois on le jette d'abord trois fois en haut, ce qui pourrait symboliser la lutte du coq contre les dragons qui se trouvent dans les nuages de grêle (34 - 86). Le coq ou le poulet doivent

être noirs et nés avant l'Annonciation. Le rite se déroule pendant la nuit; on trace d'abord (en labourant avec des chevaux un cercle magique autour du village et puis on enterre le coq (4 - 100, 101; 9 - 381; 32 - 171, 172). A la fête de St. Vid (le 15 juin) on sacrifie un coq noir pour faire passer les maladies des gens sur les volailles (20 - II, 81). A la fête de St. pierre et de St. Paul (le 29 juin) on coupe la forge du coq "maître" (20 - II, 210). Mais le sacrifice le plus important est celui du jour de St. Elie (le 20 juillet). On coupe la gorge du coq noir, le plus vieux, celui qu'on appelle "le maître" ou "le vieillard" parce qu'on croit qu'il s'acquitera mieux de ses devoirs et aussi parcequ'on a besoin d'un coq jeune, capable de féconder les poules. Le but de ce sacrifice est, en outre, le renouvellement des fonctions fertiles reproductrices. On sacrifie le coq le plus âgé aussi "pour ne pas maudire son maître", car au contraire ce serait le maître de maison qui mourra. Il est obligatoire que ce soit un étranger, un étranger mâle qui tue le coq. Avec le sang de la victime on prépare des gâteaux qu'on donne aux bêtes pour la santé. Là où le sacrifice du coq le jour de la fête de St. Mrata s'est conservé, on a conservé aussi une coutume similaire pour le jour de St. Elie. Puisque St. Elie est aussi le patron du temps, du tonnerre, de la pluie et de la sécheresse, le coq est sacrifié pour empêcher la grêle de tomber (7 - 275; 8 - 92; 18 89; 23 - 110; 25 - 111; 32 - 128; 34 - 85).

Le mouton.

Afin de protéger les moutons, considérés comme des animaux bénis, utiles, on respecte de nombreuses pratiques magiques. La plus grande parmi ces fêtes est celle de Djurdjevdan (le 23 avril). On croit que c'est alors que l'hiver finit et que commence l'été. On pratique des rites de magie apotropaïque et pour la fécondité des bêtes. De bon matin, on flagelle les bêtes avec un rameau de cornouiller et on les mène paître. On enterre dans une fourmillière un morceau de sel gemme et un oeuf, en disant: "Que les moutons soient nombreux comme les fourmis!" Dans certains endroits le berger apporte un seau d'eau fraîche et y ajoute des fourmis, puis le verse près de la bergerie pour que les brebis se reproduisent comme des fourmis et soient saines comme l'eau pure. Après cela, il se tourne vers l'Est et tire au fusil par-dessus le troupeau pour chasser le mal. Parfois on sonne à la trompette pour provoquer le même effet. On fait une couronne de fleurs qu'on met autour du cou des bêtes pour les protéger des démons et des sorcières, car on croît que les bêtes, surtout les moutons, sont sensibles au mauvais oeil. Lorsqu'on rentre le troupeau à la bergerie, on prend ces couronnes de fleurs qu'on jette sur le larmier pour chasser les êtres mauvais et impurs. Le jour de Djurdjevdan on trait les brebis dans des seaux décorés de fleurs. Un peu plus tard on donne du fourrage aux moutons et on fait des entailles aux oreilles des bêtes. Ce jour-là on goûte pour la première fois du lait, du fromage et de la viande d'agneau. On choisit un agneau appelé "djurdjevce" pour le sacrifier à cette occasion; il s'agit toujours du premier agnelé de l'année et on ne lui marque pas l'oreille. On mène l'agneau à l'église, on lui colle des bougies sur les cornes, on porte le gâteau qu'on appelle "litourgija" et on fait une prière. On tue l'agneau béni à l'église près d'une croix creusée dans le tronc d'un arbre, appelé "zapis". Puis on organise un repas

commun à tout le village et les premiers morceaux de la nourriture sont réservés aux âmes des morts (1-189; 3 - 195 à 202; 7-267; 10-XXXII,189 et 190; 14- 41 et 42; 15-58, 62 à 64; 21-111; 23-103, 106 à 108; 24- 49 et 50, 56, 59; 26-136 et 137; 28-244; 33-106; 34-87).

Les autres fêtes de la période d'été sont: Spasovdan (quarantième jour après Pâques) (10-XXXII, 190; 33-109); puis Ivandan (le 24 juin) lorsqu'on fait passer les bêtes à travers les cendres du feu (14-88), St. Vartoloma (le 11 juin) (10-XXXII, 190), St. Barbara (le11 juin, en Slovénie) '20-II, 77). A Bela Reka, en Serbie, le jour de Lučindan, une femme de la maison donne de la nourriture aux moutons et se met à cheval sur un mouton ou un bouc afin que les bêtes se reproduisent (19-IX, 128 et 129).

Durant la période hivernale, le jour de Noël, le mouton apparaît en tant que premier visiteur dans des régions où l'élevage du mouton est développé. Il s'agit d'abord de la zone montagnarde de la Herzegovine et de la Bosnie de l'Est, là où on tue le mouton en tant que sacrifice à l'occasion du Noël ("ovca veselica"). Il se trouve que dans quelques régions de la Serbie on tue à la fois un cochon et un mouton. Cette coutume prouve la double tradition de l'agriculture et de l'élevage des bestiaux (17-206). On fait entrer le mouton dans la maison; au début, le maître de la maison et les autres gens l'embrassent, le couvrent avec une couverture et lui donnent des grains de blé. En Bosnie et en Herzegovine on met sur les bras et les jambes le sang du sacrifice (18-104, 105 et 141).

Le boeuf.

Le boeuf est parmi les animaux domestiques les plus importants et qui aura par conséquent lui aussi ses jours de fête. En été ce sont Ivandan et Spasovdan les "fêtes du boeuf". On entoure de fleurs le cou des bêtes; à Spasovdan on mange des langues de boeuf (32-190). On fête le 26 juillet à Homolje, la fête appelée Trnova Petka pour assurer la santé des bêtes. On n'effectue pas les travaux quotidiens et surtout on n'organise pas d'attelage (10-XXXII, 180).

Durant la période hivernale il y a plusieurs fêtes consacrées aux boeufs; les moins importantes sont St. Luca (le 18 octobre), considéré en Slovénie comme le patron des animaux domestiques auquel on sacrifie un boeuf (20-I, 291); St. Alimpije (le 26 novembre) est lui aussi un patron des bêtes (31-259, voir St. Alimpije). A Lužnica et Nišava on fête les jours qui suivent Mitrovdan, le jour des St. Archanges et celui de St. Nicolas pour la protection les bêtes contre les maladies (10-XXXII, 180).

Les plus grandes parmi ces fêtes Noël et Vlasovdan. Le jour de Noël on fait entrer dans la maison le boeuf de droite en tant que premier visiteur. C'est une tradition particulière dans les régions de Kosovo,Resava, Zeta, Sjenica, puis en Serbie Occidentale, dans certaines régions de la Bosnie de lEst et de l'Ouest et à Kordun. On recouvre le boeuf d'une couverture, on le saupoudre de grains de blé, on lui donne un verre de vin, puis on le caresse et on l'embrasse. On prépare un gâ-

teau creux, qu'on appelle "volovarnik". On met ce gâteau trois fois sur les cornes du boeuf, puis on le rompt et on le donne à manger au boeuf (10-XXXII, 181; 18 66, 107 à 109; 34-89). Mais la plus grande fête du boeuf est le Vlasovdan, le 11 février, jour où on ne fait rien avec le bétail. On prépare u, gâteau qu'on porte à l'église pour que le prêtre le bénisse et le rompe et puis on le donne aux bêtes à manger (10-XXXII, 179).

Le cochon.

Le cochon a un rôle important lors de la fête de Noël; l'animal destiné à être sacrifié à cette occasion ne doit avoir aucun défaut. Si l'animal meurt par hasard avant Noël, on croit que ça portera malheur à la maison. Dans certaines régions de Serbie on frappe d'abord le cochon à la tête avec un gros morceau de sel gemme et puis on le saigne, en l'orientant la tête vers l'Est. On consomme du porc rôte après le jeune de Noël. On mange d'abord les organes de l'animal (coeur, rate, etc) tandis que la tête est gardée et mangée le jour du Nouvel An. On attribue un rôle particulier au sang du sacrifice; ainsi, dans certains villages de la Bosnie de l'Ouest et à Jadar, le maître de maison lâche un peu de sang sur le couteau avec lequel on a tué le cochon. On prépare avec le sang des gâteaux qu'on donne aux bêtes. Il faut ajouter que le cochon est aussi le premier visiteur le jour de Noël (18- 92, 94 et 95).

A N A L Y S E

LES CARACTERISTIQUES GENERALES DU CULTE DES ANIMAUX DANS LE CYCLE DES FETES.

Si nous acceptons la définition d'après laquelle la religion est la croyance en un monde transcendental, une relation des gens avec les forces surnaturelles, alors le culte, en tant que catégorie religieuse, est aussi un rapport des gens avec les êtres imaginaires surnaturels. Le culte des animaux sousentent que l'animal est ou bien lui-même un être surnaturel ou bien qu'il a un rapport avec la divinité à laquelle son culte est consacré. Dans la religion populaire des peuples jougoslaves est présente la synthèse de ces deux opinions. L'analyse des données concernant les animaux sauvages ou domestiques montre des caractéristiques communes du comportement rituel. Ce sont la magie, le tabou, le sacrifice, les processions rituelles. Le culte des animaux domestiques manifeste une certaine complexité qui le distingue du culte des animaux sauvages dont il sera question après.

La magie.

La magie est composée d'un système de réflexion particulière et des actions qui en découlent et parmi lesquelles on fait la différence par rapport au but qu'on veut atteindre et aux moyens dont on se sert. La réalisation des procédés magiques dans des jours déterminés, doit assurer l'effet désiré pendant tout l'année qui suit. D'après les buts qu'on

veut atteindre il est possible de diviser la pratique magique en rapport avec les animaux en deux groupes principaux; il s'agit de la magie apothropaïque et de la magie économique.

Le sens de la magie apothropaïque est de protéger les gens et les animaux domestiques. Cela se fait à l'aide de moyens différents qui, croit-on, peuvent écarter les influences négatives des forces et des être surnaturels. Pendant les fêtes consacrées aux animaux sauvages elle est pratiquée pour empêcher leur activité dangereuse. On pratique alors la magie verbale dans la forme de malédictions et de formules magiques pour chasser des être indésirables; on fait des feux et on provoque des odeurs désagréables; on passe les bêtes à travers les cendres du feu; on frappe des objets en métal pour faire du bruit; on noue les chaînes et on protège les objets pointus pour empêcher les êtres du mal d'agir. On marche autour de la maison pour chasser les serpents; on creuse un sillon magique autour du village po-r la fête de St. Georges; on donne des grains aux poules dans un cercle entouré d'une ficelle avec laquelle on lie les gerbes de paille à Noël; on fait des couronnes de fleurs qu'on met autour du cou des bêtes.

Par la magie économique on assure la santé et la fécondité des bêtes et de la volaille. Vu que l'effet qu'on attend de cet aspect de la pratique magique soit d'une importance vitale pour l'homme et pour la communauté, la magie de la fécondité est un élément essentiel consacré d'abord aux animaux domestiques. Dans le cas des animaux domestiques, les aspects de la magie cités plus haut s'entrecroisent pour accentuer les faits de la magie de la fécondité. On utilise en même temps des moyens apothropaïques comme une protection contre toutes les influences possibles du mal. Un exemple illustratif est l'engraissement des poules pour la fête de St. Ignace avec des grains de blé qui, spécialement préparés pour cette occasion, auront une influence positive dans le cercle magique à l'intérieur duquel la poule est protégée des forces extérieures.

Les pratiques magiques cités sont imprégnés par la magie sympathique; elle est constituée par deux principes de mauvais emploi des associations d'idées. La magie imitative ou bien homéopathique est fondée sur l'association d'idées selon leur similitude. La plupart des procédés rituels observés dans le culte des animaux sont fondés sur ce principe. Par exemple, on ferme les objets aiguisés pour fermer la gueule des animaux sauvages; on jette une pierre derrière le dos le plu loin possible pour les chasser, etc.

La magie par contagion peut être observée dans un grand nombre d'exemples. Ainsi, on fait passer les bêtes à travers les cendres des feux pour être défendues par la force surnaturelle du feu.

Les tabous.

L'interdiction de certaines activités a comme explication le souci de ne pas bouleverser le caractère de fête des jours où on exprime la vénération envers un être mythique, mais signifie aussi la peur de représailles. On interdit pendant les fêtes les travaux ordinaires tels que les travaux journaliers faits avec des bêtes, dans les champs ou à la mai-

son. Il y a cependant des tabous basés sur le principe de la magie imitative - le semblable produit le semblable - ; on interdit de cette façon les actes qui pourraient avoir par analogie un effet sur les êtres surnaturels. Ce genre de restriction concerne exclusivement les animaux sauvages; c'est,par exemple, l'interdiction de manipuler de la laine et des vêtements de laine de couleur noire, l'interdiction de se peigner ou de faire des sandales ("opanci") pour lesquelles le cuir est indispensable. On interdit donc d'employer la leine et le cuir car les animaux sauvages sont attirés par ces matériaux le jour de leur fête. Ou encore, on interdit de faire des mouvements qui suggèrent l'aspect et le mouvement du serpent, afin d'éviter les serpents. Les noms des animaux sauvages sont aussi tabous et on utilise à leur place des euphémismes; on croit que les noms sont liés à ceux qui les portent et qu'en prononçant le nom on appelle celui qui le porte. Le chien, dont le nom aussi est tabou, est une exception parmi les animaux domestiques. Le jeune peut faire partie du domaine du tabou, lorsqu'on supprime la viande des animaux à quattre pattes dans les repas.

Les sacrifices.

Par le sacrifice on essaye de rendre clémentes les forces surnaturelles, colliciter leur aide et leur bienveillance. Dans le culte des animaux le sacrifice a un rôle très important; on perçoit clairement les différences entre les animaux domestiques et les animaux sauvages. La raison de cette distinction réside dans une attitude particulière des gens envers les animaux domestiques. D'un côté on les considère comme des êtres surnaturels, objet d'un culte, auquels on offre des sacrifices: de l'autre côté, les animaux sont la propriété des gens et par conséquent ils peuvent les manipuler et les utiliser comme animaux à sacrifier.

Les animaux sauvages.

Dans le culte du loup on coupe la gorge du coq noir le plus âgé sur le seuil de la maison. Le sacrifice mixts du sang d'autrefois est remplacé par l'habitude de mettre un poil de chaque animal domestique dans le bec du coq. Veselin Čajkanović, qui a fait l'analyse de la légende de St. Sava nourrissant les loups, tire la conclusion que cette légende est un reflet des véritables sacrifices humains offerts au loup, surtout au loup boiteux de l'antiquité (6 - 319,425). Dans le culte du cerf on trouve aussi le sacrifice du sang.

Le sacrifices sans sang sont offerts au loup mais aussi à d'autres animaux; on le fait la veille de Noël lorsqu'on pose des fruits au croisement des chemins ("panspermie"). Pour remplacer les autres fruits,on peut en offrir un seul, le plus important, comme par exemple un épi de maïs. Les lieux de culte sont le toit de la maison, les carrefours, le seuil, la grange.

Les animaux domestiques.

Dans le culte des animaux domestiques le sacrifice prend deux aspects: a) le sacrifice offert aux animaux domestiques; b) le sacrifice des animaux domestiques.

a) Le sacrifice de sang est offert uniquement au chien. Pour la fête de St. Georges on égorge le mouton; la raison réside dans le fait que les gens croyaient que le chien est égal au loup. Dans le sacrifice sans verser le sang, l'aspect le plus répandu est la préparation de gâteaux rituels. On orne les gâteaux de figures d'animaux et, préparés ainsi, on les leur donne à manger. Une efficacité particulière est attribuée aux gâteaux faits avec le sang des bêtes sacrifiées. A l'occasion des grandes fêtes animales on porte ces gâteaux à l'église pour être bénis par le prêtre qui doit aussi les rompre.

Les libations sont aussi signalées; le jour de St. Théodore on verse du vin sur la tête des chevaux; à l'occasion de Djurdjevdan les bergers donnent aux chiens à goûter du lait frais trait le jour même.

b) Le sacrifice des animaux domestiques est destiné à assurer la fécondité des bêtes et des produits de la terre. On sacrifie un animal qui ne représente pas uniquement sa propre espèce, mais aussi tous les animaux qu'on veut protéger. Le plus souvent on sacrifie un coq à la place d'un animal plus cher, ce sacrifice ayant tendance à devenir un sacrifice universel et qui doit remplacer les pertes au cours de l'année. Les sacrifices les plus importants sont: le porce ou le mouton rôti pour Noël, ou bien l'agneau de Djurdjevdan. Ces sacrifices sont consommés rituellement, chacun des membres de la famille doit en goûter et profiter ainsi de la force magique du sacrifice. L'aspect économique a joué un rôle important dans la rationalisation des moeurs du sacrifice; c'est ainsi que les sacrifices onéreux ont été remplacés par d'autres meilleur marché.

Les processions rituelles.

On effectue des processions rituelles de façon organisée, dans le culte du loup (ce sont les "vucari"), du serpent (les "lazarice") et du cheval ((les "todorci"). Les traits communs des processions rituelles sont: 1-le parcours rituel du village accompagné par la visite de chaque maison; 2-le port de masques et le noircissement (déguisement)du visage des participants: 3-le tapage; 4- les chansons rituelles destinées à assurer la fécondité et la santé des gens et des bêtes; 5-le tabou du seuil de la maison; 6-les participants à la processions reçoivent des dons en nourriture et en argent.

Les processions rituelles ont donc un caractère complexe car on y retrouve des éléments pris à la magie, aux tabous, au sacrifice. Il est évident que les participants aux processions sont des équivalents vivants des animaux mythiques (les masques portés sur le visage font penser à ceci), auxquels, en récompense, on offre des sacrifices (la nourriture et l'argent) et ainsi on s'assure leurs faveurs. La communauté se défend des influences dangereuses, provoquées par les participants à la procession, à l'aide de gestes à caractère apothropaïque et de tabous (par exemple l'interdiction d'entrer dans la maison).

LE ROLE GENERAL DE CERTAINS ANIMAUX DANS LA RELIGION POPULAIRE.

Sur le chemin de passage de l'animisme vers le christianisme, la pensée religieuse des peuples yougoslaves n'a jamais subi de changements ra-

dicaux et, en plus, elle manifeste un caractère syncrétique prononcé. En même temps on aperçoit l'existence d'idées religieuses différentes dans le culte des animaux.

L'animisme représente la base et probablement la phase la plus ancienne du développement de la religion populaire jougoslave. La notion de surnaturel dans l'animisme suppose que les âmes et les esprits pénètrent et habitent tous les objets dans la nature. Le caractère de ces êtres est ambigu; certains parmi eux sont considérés comme bons, bien disposé envers les gens, avec lesquels l'homme veut établir un rapport de coexistence; les autres, souvent désignés comme démons (11-210 et 211), cont considérés en premier lieu comme des êtres dangereux envers lesquels l'homme doit adopter une attitude antagoniste, parce qu'ils ont une influence importante dans tous les domaines de la vie. Les rapports avec un monde imaginé de cette façon a mené jusqu'à la naissance du culte de la nature et du culte des morts et des ancêtres; ensemble, ils forment l'essence de la religion des peuples jougoslaves, constituant en même temps une base pour le développement ultérieur des idées religieuses plus élevées (18 - 7).

Dans le contexte d'une nature animiste, les animaux occupent une place importante. Les rapports que les gens ont avec eux est un rapport avec l'esprit ou l'âme qui les représente. Une attitute particulière se manifeste envers les animaux sauvages; leurs qualités véritables, dangereuses, les projettent dans la pensée religieuse en tant que démons. La communauté se protège par la pratique magique et les tabous. Pourtant, il y a des cas où on établit avec des animaux sauvages une parenté imaginaire. Cette croyance est désignée dans la littérature comme totémisme. Certains scientifiques essayent de trouver des traits de totémisme chez nous (V. Čajkanović, S. Kulišić, S. Zečević, V. Matić). On cite par exemple une relation de parrainage ou de confraternité avec le loup (18-14) car le nom de Loup est populaire et il est donné à des enfants; des combattants serbes ont porté dans la guère des chapeaux en fourrure de loup pour être protégés et devenir plus forts (6 - 158 et 159). On croit dans la possibilité de rapports sexuels entre la femme et l'ours et de la mise au monde de cette manière d'un enfant (10 - XXXII, 256 et 257; 18 - 11 et 12; 38 - 64). Le motif populaire dans les contes sur "le serpent jeune marié" (19-IX, 113) et la croyance que chacun a un serpent qui porte le même nom que lui et qu'il ne doit pas tuer (10-XXXIII, 119; 19-IX, 14) seraient des exemples qui vont dans le même sens.

Mais comme le totémisme comprend deux aspects inséparables, l'un religieux et l'autre social, on constate que chez les peuples jougoslaves il n'y a pas une identification d'un groupe humain avec un symbole animal. On peut donc parler de certains éléments religieux fréquents dans les religions totémiques, mais qui ne sortent pas d'une conception animiste générale des relations entre l'homme et la nature; autrement dit, les exemples fournis plus haut ne prouvent pas l'existence du totémisme (D. Bandić). Le désir de s'identifier ou de lier amitié avec les êtres dangereux est l'expression tout simplement d'un effort pour surmonter l'antagonisme et la peur.

Veselin Čajkanović est le premier qui prouve l'importance grande du culte des ancêtres dans la religion populaire des peuples jougoslaves (6-259). Les idées animistes sur la double nature de l'homme, faite de corps et d'âme, sont en rapport avec le culte des morts et des ancêtres. On suppose qu'après la mort l'âme du défunt va dans le monde des morts, imaginé généralement comme étant situé sous terre, bien que cette âme puisse déménager et habiter un objet. Pourtant, comme ça on ne perd pas le contact avec les morts qui continuent à être considérés comme membres de leur communauté sociale et qui ont une forte influence sur l'existence des vivants. Le rapport entre les membres d'une communauté sociale et les esprits des ancêtres est orienté par la tendance des vivants à vouloir déterminer les âmes des ancêtres à s'intéresser aux activités utiles à la communauté de leurs descendants et éviter toute action dangereuse (2-165). On croit que les âmes des ancêtres apparaiscent en grand nombre pendant les fêtes, comme démons de la nuit, du monde souterrain, le plus souvent sous un aspect animal (6 - 273, 276). La présence des ancêtres qui se promènent dans ce monde peut être invisible ou bien s'exprimer dans les processions rituelles dont les participants portent des masques d'animaux. Cela veut dire que les animaux sont l'une des représentations des âmes des ancêtres. Il s'agit d'un processus de condensation des idées sur les animaux "surnaturels" et de l'âme du défunt, qui est libré d'habiter n'importe quel objet. On peut citer des exemples; on croit que le loup est un équivalent mythique des êtres humains. L'homme et le loup sont nés en même temps, mais si Dieu crée le premier, c'est le Diable qui crée le second (6-216). La croyance que l'âme de l'homme devenu vampire peut se transforme en loup est très répandue (6-217). On respecte aussi le serpent qu'on voit sur le seuil de la maison, dans les murs ou à la fondation. On croit que l'âme du mort de la maison habite ce serpent, qu'on ne tue pas; si jamais on le tue, on va l'enterrer comme on enterrerait un être humain (6-105; 10-XXXIII, 121 à 129; 16-72 et 73; 32-148 et 149; 36-85 et 86). On croit que les âmes coupables et les sorcières se transforment en cheval (6-504). Le cheval est un animal psychopompe, il porte les âmes des morts dans l'autre monde; dans cette qualité, le cheval figure sur de nombreuses pierres tombales (13-25 à 28; 37-129 à 133). Lié avec cette croyance est le mythe du Chevalier Thrace ou "Chevalier de la nuit". Il n'y a pas de croyances semblables concernant le cerf (30-234).

Le passage vers la production agraire a conditionné la concrétisation des idées animistes sur les esprits des ancêtres et sur les démons de la nature, dont la fonction principale est la contribution à la fertilité des champs et la fécondité des bêtes. Le culte des ancêtres et les idées sur les démons souterrains atteignent le point culminant chez les peuples ayant une forte tradition agraire. On croit que ces démons habitent sous terre et par conséquent leur influence sur la ferticilité des champs a une importance décisive.

La domestication de certaines espèces d'animaux introduit des éléments qualitativement nouveaux dans le culte des animaux. En tant que parties de la nature, les animaux domestiques sont confrontées à l'homme et ainsi on leur transmet certaines des idées animistes en relation avec

les animaux sauvages. Qu'on les imagine comme des démons typiquement souterrains (le chien, le cheval et le coq surtout de couleur noire), ou bien comme des démons du blé, l'orientation de la pratique magico-religieuse dépend du fait que leur essence démoniaque est favorable ou pas aux hommes. Pourtant, ce qui fait la différence entre les animaux sauvages et les animaux domestiques, est le fait qu'à travers le processus de domestication on commence à considérer les animaux domestiques comme faisant partie de la communauté sociale, humaine? Vu que les animaux domestiques sont la propriété de la famille, il est bien clair donc que la pratique magique et religieuse soit orientée vers leur protection (2-214). Le double rapport des hommes avec les animaux domestiques peut être exprimé de la façon suivante: - comme partie de la nature, les animaux sont confrontés à l'homme, deviennent objet de culte et reçoivent des offrandes; - comme partie de la famille, ils sont confrontés à la nature devenant l'objet de la protection et les victimes mme dans le sens de cette protection.

Le niveau suivant de la pensée religieuse se définit comme polythéiste. On peut parler des dieux lorsqu'on commence à imaginer les esprits de façon animiste, comme êtres ayant leur nom et des fonctionsbien définies dans le gouvernement des phénomènes naturels et des actions humaines (27-182). Le polythéisme caractérise le processus d'anthropomorphisme des dieux dans leur sens spirituel autant que dans leur sens physique. Pourtant, ce processus a été sans doute précédé par les idées des Dieux tériomorphes, c'est-à-dire des dieux au visage animal. L'animal représentant une divinité restait donc lié avec le nouveau dieu au visage humain soit comme sa forme extérieure soit comme un élément de mythe ou bien comme sacrifice. On peut dire que les idées sur les ancêtres et les démons au visage animal étaient à la base de la naissance des idées sur les dieux au visage animal ou bien avec les attributs animaux. Les chercheurs yougoslaves ont fait des efforts pour reconstituer les idées relatives aux anciennes divinités païennes; nous allons citer quelques exemples.

Tous les indices font penser que le loup avait une place dominante. L'ancienne divinité du monde souterrain était imaginée comme un loup boiteux placé devant les autres loups qu'il guidait. La divinité au visage humain, postérieure, a gardé le loup comme attribut. Le culte du Chevalier thrace ou du Héros Thrace est répandu dans les région de l'Est et du Nord-Est de la Jougoslavie.On peut supposer qu'il était l'abstraction de tous les morts, c'est-à-dire un dieu des morts, et on trouve fraquemment son image sur les pierres tombales. Le Héros Thrace fait partie d'une croyance plus large sur le Chevalier de la Nuit, suivi par des troupeaux de chevaux parmi lesquels le plus dangereux était le cheval boiteux.

Dans la région de l'Est de notre pays il y a une croyance assez répandue; elle concerne la divinité de sexe féminin autrefois respectée comme mère de la race humaine. Son attribut animal est l'ourse; elle est la protectrice de la maternité et de la fécondité en général. Il y a aussi la croyance en une divinité du genre masculin, protectrice des animaux, appelé Volos ou Veles, né d'une liaison entre une femme et un ours (38-47, 48 et 55). Il n'y a presque aucune trace de la croyance en la divinité du serpent; pourtant, Slobodan Zečevič a essayé de prouver que la fille qui

joue le rôle principal dans les processions appelées "lazarice", était peut-être la divinité du serpent d'autrefois, ou bien la prêtresse du culte du serpent. On peut donc supposer que "lazarica" était la personnification du serpent (36-75 et 76).

Dans le cadre des croyances polythéistes il s'est produit un processus préparant le lent passage vers le monothéisme. L'un des plus importants est l'établissement de la hiérarchie des dieux et la mise en relief d'un Dieu supérieur parmi les autres, un Dieu suprême. Dans la population paysanne ce dieu le plus souvent est le dieu du monde souterrain, en même temps que le dieu des morts. Le problème du premier dieu serbe (G-307 à 469) et les croyances qui s'y rattachent seraient les suivantes: Il est le dieu du monde souterrain et celui des morts, père du peuple, appelé Dabog ou Dajbog. Dans la phase tériomorphe il était tout d'abord imaginé comme un loup auquel s'associe le Chevalier de la nuit. Une caractéristique importante est qu'il était boiteux. Ses attributs animaux sont le loup, le cheval et le coq; ses symboles sont les chaînes et la hache; ses caractéristiques, le héros et le voyageur éternel. Pendant les fêtes il fréquente son peuple et lui apporte la fécondité. Ses fonctions sont multiples; il est le dieu des loups mais aussi des petites bêtes; le dieu de la richesse et de la fécondité; il a appris aux gens les métiers. Il connaît la magie; il arrête le sang pendant une vendetta; il détermine le destin et reçoit les âmes des morts. On lui attribue un rôle de Messie qui vient sauver son peuple. Par la suite, lorsqu'on a imaginé que le monde se trouve dans les cieux, il est devenu en même temps Dieu du monde souterrain et divinité solaire.

Le processus d'évangélisation des peuples slaves a débuté au IX-ème siècle. Les régions de l'Est de notre pays, plus proches de Byzance, ont accepté la religion orthodoxe et celles de l'Ouest le catholicisme romain. Cependant, la propagation de la religion nouvelle, parmi les masses populaires aux penchants païens très forts, rencontrait de grandes difficultés. La nouvelle foi ne s'ajoutait pas à l'ancienne, mais se confrontait avec elle; son dogme difficile à comprendre ne lui permettait pas de remplacer facilement les cultes et les rites anciens, enracinés dans la tradition. L'intrusion au XV-ème siècle des Turcs ottomans, dans les régions de l'Est et centrales de la Yougoslavie actuelle, a empêché non seulement le processus de christianisation, mais le développement social, économique et culturel en général. A côté de la contradiction déjà existante entre le catholicisme et l'orthodoxie, il est apparu une nouvelle, celle entre le christianisme et l'islamisme. Ces circonstances ont fait que l'Eglise orthodoxe, se trouvant dans une situation difficile, montrait une attitude de tolérance envers de nombreuses croyances païennes, rendues vivantes à cause de cette situation extraordinaire. Plus encore, elle leur donnait le sceau du christianisme orthodoxe, en opposition avec l'islamisme et le catholicisme. En même temps, le peuple lui-même a aménagé le culte de l'église d'après ses propres besoins païens. Ceci nous explique pourquoi le matériel utilisé pour la reconstruction des anciennes croyances et des habitudes concerne tout d'abord la population serbe orthodoxe.

Avec l'acceptation du christianisme, l'attaque principale fut dirigée contre le dieu païen suprême, éliminé de deux façons: ou bien par un compromis, l'interprétation chrétienne transmettant ses fonctions à quelques grands saints (St. Jean, les Archa nges, St. Sava, St. Georges, St. Nicolas); ou bien par une négation totale et dans ce cas-là Dabog devient le Diable (6-450 et 451). Les autres divinités ont eu un destin similaire, leurs rituels et leurs fonctions étant transmises aux saints. Les attributs animaux caractéristiques des divinités païennes se sont transmis aussi aux saints, leurs héritiers.Etant donné que ces attributs qui, d'après l'enseignement chrétien, ne leur conviennent point, on peut expliquer leur présence uniquement par une survivance païenne. Ainsi obtient-on l'image suivante: les attributs du loup sont transmis aux saints du plus haut rang, St. Sava, l'Archange, St. Georges, St. Mrata. Leur point de convergence est d'être protecteurs contre les loups, mais aussi de protéger le bétail et l'elevage. Le dieu des morts (représenté comme le Chevalier de la Nuit) apparaît maintenant à travers l'image de plusieurs saints chevaliers, comme par exemple St. Georges, St. Théodore, St. Etienne ou St. Nicolas. Le coq (mentionné comme l'un des attributs du dieu suprême) apparaît dans la phase chrétienne comme le symbole de certains saints et encore plus souvent comme animal sacrifié à l'occasion des fêtes consacrées à ces saints. A l'ancienne divinité de la forêt, dont l'aspect animal était l'ours, succèdent St. André ou St. Naum. Le prophète Jérémie est lié au serpent.

Les explications de ces symbioses curieuses observés dans les mythes et les légendes, sont d'une part le produit de la fiction populaire qui essaye de mettre ensemble les éléments païens et chrétiens et d'autre part des efforts de l'Eglise chrétienne de donner une apparence chrétienne aux croyances païennes qu'elle ne pouvait pas déraciner. Les récits de la vie des saints se sont formés de cette façon. Ils doivent montrer l'origine chrétienne de leurs liaisons avec des animaux dont ils étaient devenus les protecteurs.

Le caractère synchrétique de ces croyances est évident et le culte et les fêtes destinés aux animaux sont une expression du respect religieux envers eux. Avec le temps ils sont associés aux cultes consacrés aux esprits des ancêtres ou à certaines divinités païennes, soumises par la suite à un processus de christianisation.

La fête elle-même est composée par des pratiques rituelles répétées périodiquement, dans une forme confirmée par la tradition. Le culte est pratiqué sur les lieux où on suppose que les esprits habitent ou qu'ils se réunissent. En ce qui concerne le moment, le rituel se déroule les jours où on attend leur présence en ces lieux. On croit que la durée des fêtes païennes était plus longue (2-235); avec l'acceptation du christianisme elle a été divisée en plusieurs fêtes, consacrées aux différents saints chrétiens. Aujourd'hui il n'est plus possible de déterminer les dates des fêtes anciennes, mais on peut essayer de les placer dans le cadre d'une saison déterminée. Ainsi, la saison d'hiver présenté la période des fêtes lesplus importantes consacrées aux âmes des morts. Ces

fêtes commencent avec Miholjdan et culminent la veille et le jour de Noël. La période qui suit est celle des "jours non baptisés" et finit avec l'Epiphanie et la St. Jean. Elle est suivie par la période des fêtes du printemps et par les Pâques; la plus grande est la fête de St. Georges. Correspondant au cycle des travaux agraires, les coutumes agraires et celles des éleveurs sont les plus intenses dans cette période là (6 - 420, 424).

L'ASPECT SOCIAL DANS LA LA CELEBRATION DES FETES DES ANIMAUX.

Pour pouvoir les comprendre en profondeur, il est nécessaire d'étudier la fonction des évènements culturels, le rôle qu'ils ont dans le cadre du système social dont il font partie (22-84). Toutes les manifestations culturelles ne sont pourtant pas fonctionnelles, utiles au point de vue social. Elles peuvent être aussi dysfonctionnelles, parcequ'elles atténuent l'adaptation, ou infonctionnelles, sans importance pour ls système qu'on étudie. En même temps il arrive qu'in phénomène déterminé ne puisse pas remplir sa fonction de façon satisfaisante dans une société très développée, où l'appartenance ethnique, religieuse, de classe, présentent de grandes différences. Pour une compréhension approfondie du phénomène qui est étudié ici il est nécessaire de mentionnes les études de Robert Merton sur les fonctions manifestes et latentes (22-115, 116, 127 à 133). La motivation consciente d'un comportement social est une fonction manifeste du phénomène donné. Il arrive pourtant que le même phénomène a une fonction sociale inconsciente, méconnue par les participants au phénomène, fonction réelle mais cachée.

La religion, en tant que forme de création sociale et culturelle, exerce une influence réversible sur l'homme et sur la société à travers une quantité de ses fonctions. Dans ce sens là, la fonction psycho-émotionnelle ou bien de compensation, et la fonction socio-intégrative de la religion sont essentielles pour nos recherches ultérieures. Ainsi, il faudra déterminer quelles sont les nécessités et les motivations qu'on trouve dans la célébration des fêtes des animaux en tant que phénomènes religieux et de déterminer ses influences reversibles sur la structure sociale de la communauté.

Si les pratiques rituelles constituent des actes irrationnels destinés à surmonter les obstacles de la nature et le monde interprété de façon surnaturelle, la pratique rituelle dans le culte des animaux présente les caractéristiques suivantes:

- la nature est gouvernée par les êtres surnaturels; les animaux font partie de la nature et sont pas conséquent la forme matérielle et le symbole à travers lesquels les forces surnaturelles s'expriment;
- le jour de fête coïncide avec une activité intensifiée des êtres surnaturels;
- le danger qui est présent pendant les jours de fête, découle de leurs attributs dangereux et de leur essence surnaturelle.

La conclusion de ces prémisses serait la suivante: l'exercice de la pratique magique et rituelle consacrée aux animaux pendant les jours fériés est motivée d'une façon consciente par le besoin de surmonter le

danger irrationnel par lequel les animaux menacent les gens et de protéger la communauté sociale en tant qu'objet menacé,- mais aussi bien pour provoquer autant que possible leur action bienveillante. Ce serait sa fonction manifeste.

Il nous reste à déterminer la véritable signification de la pratique rituelle, pourtant cachée. La période des fêtes où elle se déroule est en réalité une période critique pour la communauté où l'existence des gens et des animaux domestiques, car menacée soit par les attaques fréquentes des animaux sauvages (en hiver), soit par la sécheresse, les maladies et les épidémies (pendant l'été). Dans ces circonstances difficiles la communauté humaine accorde une a-tention soutenue à sa défense, et cela en commençant par le foyer, et par chacun de ses membres.

En utilisant les moyens irrationnels de la pratique rituelle, l'homme, à vrai dire, ne pourra ni empêcher ni exercer une influence sur ces évènements naturels mais il pourra avoir l'impression d'exercer une influence sur les évènements naturels en prenant une position active, et, de cette façon, il pourra acquérir la stabilité et la sûreté émotionnelle durant une période où elles sont menacées. En pratiquena les rites ensemble aux autres membres de la maison ou du village, il renforce le sentiment d'intégration dans une communauté et la solidarité avec les autres membres avec lequels on constitue un tout, confronté à un autre tout, ennemi, la nature.

La fonction **latente** de la pratique rituelle serait ainsi celle de compensation et d'intégration.

Le problème des fêtes consacrées aux animaux peut être observé d'un autre point de vue, celui du rôle social et de l'importance des animaux même dans ces fêtes. La signification des animaux (telle qu'elle découlé de la pratique rituelle) est caractérisée par les deux relations suivantes: les relations entre les animaux et la société humaine, et, les relations entre les animaux sauvages et domestiques.

La première relation met en lumière les aspects suivants: si les animaux, en tant qu'espèce, font partie de la nature, ils se trouvent en opposition avec l'homme, être social et culturel:

l'homme = la culture
les animaux= la nature

Si on observe la différence qui sépare les animaux, on arrive à la constatation suivante: étant donné que les animaux sauvages sont le produit typique de la nature, leur relation avec l'homme reste éternellement antagoniste et c'est ainsi que nous obtenons une relation égale à la précédente:

l'homme = la culture
les animaux
sauvages = la nature

Etant donné qu'on traite les animaux domestiques comme une partie de la maison, ils ont une relation de coexistence avec l'homme et deviennent une partie de la société humaine et de la culture, c'est-à-dire:

l'homme
les animaux domestiques = la société, la culture

Dans la deuxième relation, celle entre les animaux, l'activité de domestication fait qu'on trouve la relation suivante:

les animaux domestiques = la culture
les animaux sauvages = la nature

Ou bien:

l'homme = les animaux domestiques = la culture
les animaux=les animaux sauvages = la nature.

BIBLIOGRAPHIE

1) ANTONIJEVIC, D. Aleksinaćko Pomoravlje (La région de Aleksinaćko Pomoravlje). SEZb, "Zivot i obicaji narodni" 35, Beograd, 1971.

2) BANDIC, D. Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba (Le tabou dans la culture traditionnelle des Serbes). Beograd, 1980.

3) BOSKOVIC-MATIC, M. Narodni običaji.Djurdjevdanski običaji (Les coutumes populaires. Les coutumes de jour de St. Georges). GEM, 25, Beograd, 1962.

4) BRATIC, D. Zrtvovanje pijetla i pileta u djurdjevdanskim običajima običajima obilaženja i oboravanja sela (Le sacrifice du coq et du poulet dans les rites de St. Georges). ES, 1, Beograd, 1978.

5) CAJKANOVIC, V. Dva praznika iz životinskog kulta (Deux fêtes du culte des animaux). Glas SANU CLIII, Beograd, 1933.

6) CAJKANOVIC, V. Mit i religija u Srba (Le mythe et la religion ches les Serbes). Beograd, 1973.

7) DEBELJKOVIC, D. Obicaji sirpskog naroda na Kosovu Polju (Les coutumes populaires serbes à Kosovo Polje). SEZb 7, Beograd, 1907.

8) DIMITRIJEVIC, S. Sveti Sava u narodnom verovanju i predanju (St. Sava dans la croyance populaire et dans les légendes). Beograd, 1926.

9) DJORDJEVIC, M. Zivot i običaji narodni u Leskovaćkoj Moravi (La vie et les coutumes populaires à Lekovaćka Morava). SEZb 31, Beograd, 1958.

10) DJORDJEVIC, T. Priroda u verovanjima i predanju našeg naroda (La nature dans les croyances et la tradition de notre peuple). SEZb 32 et 33, Beograd,1958.

11) ERDELJANOVIC, J. O pocecima vere i o drugim etnoloskim problemima (Sur le commencement de la foi et sur les autres problèmes ethnographiques). Posebna izdanja SKA, CXXIV, Beograd, 1938.

12)FILIPOVIC, M. Običaji i verovanja u Skopskoj Kotlini (Les coutumes et les croyances à Skopska Kotlina). SEZb, 24, Beograd, 1939.

13) FILIPOVIC, M. Traćki konjanik u običajima i verovanjma savremenih balkanskih naroda (Le chevalier thrace dans les coutumes et les croyances des peuples balkaniques). Novi Sad, 1950.

14) GAVAZZI, M. Godina_dana_hrvatskog_narodnih_običaja (L'année dans les coutumes populaires des Croates). I, Zagrebn 1939.

15) GRBIC, S. Srpski_narodni_običaji_iz_sreza_boljevackog (Les coutumes populaires serbes dans le district de Boljevac). SEZb,14? Beograd, 1909.

16) KNEZEVIC, S. Lik_zmije_u_narodnoj_umetnosti_i_tradiciji_Jugoslovena (Le serpent dans l'art populaire et la tradition du peuple jougoslave). GEM, 22-23, Beograd, 1960.

17) KOSTIC, P. Novogodišnji_običaji_u_Rešavi (Les coutumes du Nouvel An à Rešava). GEM, 28-29, Beograd, 1965 - 66.

18) KULISIC, S. Iz_stare_srpske_religije (L'ancienne religion serbe). Beograd, 1970.

19) KULISIC, S. Značaj_slovensko-balkanske_i_kavkaske_tradicije_u_proučavanju_stare_slovenske_religije (L'importance de la tradition slave-balkanique et caucasienne dans l'étude de la religion ancienne slave). Godišnjak ANU BIH, Centar za balkanoloska ispitivanja, 8-9, Sarajevo, 1973.

20) KURET, N. Praznično_leto_Slovencev (Les fêtes annuelles en Slovénie). I-IV, Celje, 1965.

21) LUTOVAC, M. Nekoliko_stočarskih_običaja_u_podnozju_Prokletija (Quelques cou tumes des éleveurs de la montagne Prokletije). GEM, 5, Beograd, 1930.

22) MERTON, R. O_teoriji_sociologije (La théorie de la sociologie). Zagreb, 1979.

23) MIJATOVIC, S. Običaji_srpskog_naroda_iz_Levca_i_Temnica (Les coutumes populaires des Serbes de Levac et Temnic). SEZb, 7, Beograd, 1907.

24) MILOSAVLJEVIC, S. M. Srpski_narodni_običaji_iz_sreza_homoljskog (Les coutumes populaires serbes du district de Homolje). SEZb, 11, Beograd, 1913.

25) MILOSEVIC, A. et A. CERMANOVIC. Petao_u_htonskom_kultu_kod_antićkih Grka_i_u_sprskom_kraju (Le coq dans le culte souterrain chez les Grecs antiques et les Serbes). GEM, 27, Beograd, 1954.

26) NIKOLIC, V. Iz_Lužnice_i_Nišave (Les coutumes de Lužnica et Nišava). SEZb, 16, Beograd, 1910.

27) PAVICEVIC, V. Sociologija_i_religije_sa_elementima_filozofije_religije (La sociologie de la religion avec des éléments de philosophie de la religion). Beograd, 1980.

28) PETROVIC, P. Z. Zivot_i_obicaji_narddni_u_Gruzi (La vie et les coutumes populaires à Gruza). SEZb, 26, Beograd, 1948.

29) RAICEVIC, S. Običaji_o_Mratincima_u_Južnoj_Srbiji (Les coutumes des Mratinci dans la Serbie du sud). GEM, 10, Beograd, 1935.

30) SREJOVIC, D. Jelen_u_našim_narodnim_običajima (Le cerf dans nos coutumes populaires). GEM,18, Beograd, 1955.

31) Srpski mitološki rečnik (Le dictionnaire mythologique serbe). Beograd, 1970.

32) TROJANOVIC, S. Glavni srpskih žrtveni običaji (Les coutumes principaux du sacrifice chez les Serbes). SEZb, 17, Bejgrad, 1911.

33) VLAHOVIC, P. Običaji, verovanja i praznoverice naroda Jugoslavije (Les coutumes, les croyances et les superstitions des peuples jougoslaves). Beograd, 1972.

34) VLAHOVIC, P. Neke životinje u obrednoj praksi kod srpskog naroda (Le rôle de certains animaux dans la pratique religieuse des Serbes). ES, 1, Beograd, 1978.

35) VUKANOVIC, T. Kult psa u Muslimana, Srba i Arbanasa na Kosovu (Le culte du chien ches les Musulmans, les Serbes et les Albanais de Kosovo). VGI, 9, Vranje, 1973.

36) ZECEVIC, S. Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru (Les éléments de notre mythologie dans des rites dansants populaires). Zenica, 1973.

37) ZECEVIC, S. Rusalke i todorci u narodnom verovanju severoistočne Srbije (Les rusalke et les todorci dans les croyances populaires en Serbie du Nord-Est). GEM, 37, Beograd, 1974.

38) ZIVANCEVIC, V. Volos-Veles, slovensko bozanstvo teriomorfnog porekla (Volos-Veles, la divinité slave d'origine tériomorphique). GEM, 26, Beograd, 1963.

REANALYZING THE THEORY OF GHEREA [x]

Henri H. Stahl

The theory of Gherea concerning the ways in which capitalism has penetrated backward countries deserves a re-analysis in light of current literature on this problem.

We know today (and Gherea could not know) that Engels, as early as 1882, had elaborated a theory concerning "the second serfdom", while Lenin, in 1899, had analyzed the development of capitalism in Russia, and in 1907 had formulated the theory of "two objectively possible ways for capitalism to penetrate agriculture" 'published in 1917). Similarly,Gherea could not have known that this theme would today become the object of study for many marxist thinkers, putting the problems raised by social history for those countries where capitalism was not "born" but instead for those whereit "penetrated", as is the case with eastern Europe, parts of North and South America, and generally in all the former "colonies" now forming "the third world". I summarize the general lines of this theory, in order to judge it critically, in order to see how Gherea (without knowing it) was able to formulate it as early as 1886, without having had the benefit of earlier arguments.

1. GENERAL THEORY OF THE LAWS OF CAPITALIST PENETRATION IN BACKWARD COUNTRIES

We must differentiate two categories of the general law; one con-

x) Translation by Steven Sampson (Institut for Ethnology and Anthropology; University of Copenhagen).

cerning the genesis of capitalism and another concerning its spread.

a) Laws of the genesis of capitalism.

In this area we can say that all researchers, marxist and nonmarwists, are in agreement that the origin of capitalism is a unique historical phenomenon, i.e. born in non-repeatable conditions; this Marx has shown with full clarity.

Capitalism per se begins in the moment in which commercial capital leaves the exclusive sphere of circulation of goods, entering into the sphere of their production. For this to happen, it was necessary to have a triple revolution: a commercial, a techno-scientific,and a social revolution, al three having their origins in the countries of western Europe and only there.

The commercial revolution made it possible to accumulate the masses of capital necessary to enter the sphere of production. This had deep roots, going back to the middle ages (1); it consists of the change from local commerce of modest proportions to long distance international trade (2) using various means of credit (banks, contracts, promisory notes, insurance, etc). This created possibilities for colonial conquest, the source of "primitive accumulation" of capital (3); this accumulation was achieved using violence, plunder, tribute, and enslavement of indigenous populations, relying on the direct support-military and diplomatic- of the metropolitan states.

The capitalist accumulated, were used by precapitalist merchants for organizing commodity production within other formations outside of the medieval guilds, that is, in "manufacture", later transformed into "industrial enterprises" when the techniques of mechanized production came as result of the first technical-scientific revolution.

These industrial enterpresis were characterized by their use of "salaried" labor, that is, by the appearance of a new class, the proletariat. With the primitive accumulation of capital, with the rutpuring of any linkage between the workers and their means of production

(4), the bourgeoisie emerged as owners of the means of production, while the proletariat was left with nothing but their labor power.

b) Laws of the world-wide extension of capitalism.

Once born, the western capitalist system has the tendency to become "ecumenical", that is, to integrate the world market (5) in many countries, over the entire globe, even if these countries are still a lower stage of social-political development. Primitive accumulation thus continues even after the birth of capitalism via the continuation of colonialist practices (plunder, tribute, etc), and, where territorial conquest is not possible, via other, more subtle methods which we could call "quasi-colonial" or neocolonial, i.e. where a country enters into the orbit of capitalism's influence, or former colony remains in this orbit after its liberation. In this case, the means used consist of the commercial penetration by capitalism into the economy of the respective countries, via loans (state or private, both in usurious conditions), exploitation through intermediaries, anonymous corporations which today have become "multinational", extraction of existent raw materials, the creation of internal markets in which commodities of the industrial metropolis are distributed, and finally, through the creation of industrial enterprises which rely on the cheap labor of the indigenous people.

Capitalist commerce differs from precapitalist commerce in that it does not limit itself to operation in the "circulation of goods", but in increasing them by controlling / interfering in the processes of production; this occurs both in the metropolis and in the colonies and quasi-colonies, via the implanting of capital, integrating the local economies into the world-market system, and subjecting prices to the effects of cyclical crises.

c) Theory of unequal development in the dominant epoch.

The world wide expansion of the capitalist system thus implies the

existence of underdeveloped countries which can be exploited by the metropolis.

This situation is not just specific to capitalism, however, we are talking about a general law of history. If we take into consideration not a sector, or a single country, but the system of countries which co-exist in any given moment, we find that "inequality" exists between the levels of social development of these countries. Moreover, this inequality is essential for the existence of the developed countries themselves; just as, for example, a slave order could not exist if it could not import slaves from underdeveloped areas of its periphery, or the capitalist order exist without colonies, quasi-colonies or neocolonies.

Each historical epoch is thus dominated by a social system at a specifically superior level of development, and this superior social system then imposes its own laws on the rest of the world. In this case, the characteristic of capitalism i that its operation in countries which it encapsulated in its own world market system generates a series of social processes which appear to be paradoxical.

Similarly, everyone agrees that slavery was introduced in the plantations of the American south capitalism. Colonial conquest was accompanied by the massacre of the indigenous population, making it necessary even at the beginning to bring masses of slaves from Africa.

In South America, however, where an indigenous work force survived, capitalism created so-called "encomiendi", feudal forms sui generis of complex exploitation, via tribute, plunder, and serf labor.

In parts of Eastern Europe, where colonial conquest was not possible, capitalism gave birth to certain feudal relations in which the peasantry, having remained free through the 16th century, was then reduced to a state of "serfdom", that is, to a state of exploitation via sharecropping, corvee, and binding to the land (6). This last historic example of capitalist penetration interests us directly; we are talking about the eastern parts of Europe, east of the Elbe (Schleswig-

Holstein, Mecklenburg, Pomerania, Prussia), in the Baltic and pontic-Europa zones (Poland, Austria, Transylvania, Moldova, Muntenia) and also western Russia.

d) Engels' theory of "the second serfdom".

As early as the middle of the last century, historians give us indications of the differences betwwen Western and Eastern Europe. In the West, the serf class had disappeared by the 14th century, while Eastern Europe in the 16th century possessed local seigneurs, Prussian "Junkers", who took away the peasants' rights to the land, binding them to the estates , forming a domination by corvee. Historians have attempted to explain this differentiation in the historical fate oe the peasantry (7) by invoking a series of "factors" specific to the East: the Slavic character of the population, lack of centralized power, the decadence of the medieval armies, lack of cities, and lastly, the influence of capitalist commerce in seeking grain to feed those cities which were industrializing.

But the scientific explanation of these differences was given by Marx, Engels and Lenin, who showed that at its base, it was a process of the penetration of capitalism into countries not yet fully developed.

Lenin thus cites passages from Marx which underline the differences betwwen Western and Eastern Europe: the fact that a capitalist mode of production existed only in the West, and that it arose there under specific circumstancies, completely different from those in which capitalism "penetrated". Thus, Marx shows that in England, a country where capitalism first took on its most distinct form, the capitalists proceeded in a "revolutionary" manner to liquidate their relations with the peasants by "clearing of estate", that is, the violent expulsion of the rural population, destroying their farms, levelling their villages, transforming fields into pastures so as to raise sheep, whose wool was necessary for the developing textile industry; this created the necessary conditions for the capitalists to use their capital in

the most profitable ways (8).

Such operations were not possible nor even necessary in eastern Europe, which had no local industry, since their agriculture was solicited to export as much grain as possible in order to feed the cities of the industrialized west. In order to produce this grain, local seigneurs introduced relations of serfdom (9).

An important theoretical contribution to the problem was that of Engels, who, in 1882, edited The Mark which was published as an appendix to the German edition of Socialism: Utopian and Scientific. After a detailed analysis of the social and historical forms of the Mark, Engels showed that in Western Europe the 13th century "marked a radical turning point in favor of the peasants" who "have obtained personal liberty". But in the 14th and 15th centuries, following the growth of cities, the peasants of central Germany were again reduced to serfdom, a process which accelerated following the peasant war of 1525. "From this date, serfdom again predominates among the ranks of the peasantry", in all the regions which the peasants were defeated in the peasant revolt. And even the peasants of northern Germany, "who, having a much better situation, did not participate in the revolt, were also gradually subjected to the same oppression". From the middle of the 16th century, the re-enserfment of the German peasants took hold in east Prussia, Pomerania, Brandenburg, Silesia, and by the end of the 16th century in Schleswig-Holstein, thus becoming "a general phenomenon".

Especially after the 30 years war (1618-1648), "the bonding of the peasantry to their land began to be practiced much more systematically". The epoch of "illegitimate prestations began again" and serfdom became generalized.

Actually, the serfdom was due to the impact of capitalist economy, which, after Engels, "had emerged in the form of agricultural exploitation based on corvee labor of the serfs". Not much later, following the three revolutions of 1789, 1830 and 1848, the reverse process

of "redemption" of the peasants begins."The peasant was obliged to pay the lord a given sum of money or give him a piece of land of a certain size. The lord then agreed that the land remaining in the hands of the peasant was his rightful property, this in spite of the fact that, the lands legally retained by the lord were stolen from the peasants in the first place.

Thus, Engels shows us three aspects of this "second serfdom": a reinvention of serfdom after its initial disappearance in Western Europe, and a delayed appearance in a new "edition" of serfdom in regions where it had never existed before, i.e. those regions east of the Elbe; after which, this second serfdom is also ended.

This theory of "the second serfdom" has of late been very much elaborated with contributions by various marxist researchers in the USSR, as well as in Poland, Czechoslovakia, Austria, Hungary and Romania (10).

Feudal lords, though they give their agricultural workers their own means of productions - the land - still continue their "primitive accumulation" of internal (local) capital. Although it remains "feudal" capital as long as this capital does not enter into industrial production, it is nevertheless encapsulated by the capitalist market system which determines the quantities and the price of the grains which can be exported.

This situation is but a transitory one, however, because an increase in grain production cannot be assured solely by corvee, it becomes necessary to take on a salaried work force.

In the "second serfdom", the process of capitalist penetration thus continues, in the sense that there is a transition from serf labor to wage labor; this problem has been studied intensely by Lenin.

e) Lenin's theory of the ways in which capitalism penetrates agriculture.

Lenin, studying the processes of the development of capitalism in Russia (11), as early as 1889, shows in his Agrarian Program of Social

Democracy in the First Russian Revolution (published in 1917) how "the economic development of commodities and of capitalism puts an absolute end "to the remainders of feudalism-serfdom". In this matter only a single road is open to Russia: that of bourgeois development. "The transition to capitalism is beyond any question; but it is possible under two forms: in the removal and destruction by revolutionary means of the peasant-farmers; or, by their transformation into Junkerist enterprises (concomitant with the transformation of the peasant into enslaved agricultural workers). "These two possible roads of capitalist development we have named the Prussian type and the American type. In the first case, the landlord-serf estate is gradually transformed into a capitalist bourgeoise Junkerist estate, condemning the peasants to decades of torment, expropriation, and labor-service, while a small handful of them emerge as "grossbauer" (kulak). In the second case, the landlord estate, does not exist, or is removed by revolution which seizes and redivides the feudal estates. In this case, the peasants become the exclusive agents of agriculture and are transformed into capitalist farmers. In the first case, the evolution transforms serfdom into capitalist exploitation under the feudal landlord-Junkerist estates. In the second case, the principal base is the transformation of the patriarchal peasant into the bourgoise farmer" (12).

Lenin adds that both paths show up "as clear as possible" in the immense territory of the Czarist empire. Lenin calls one of these two objectively possible roads "Prussian" because-much more clearly than in other regions east of the Elba - the junker landlords succeeded in overcoming the class struggle with the peasantry. The other road was called "American" because it was there, with the absence of feudal domains (demesne) worked by corvee, that the peasants appear to have succeeded in developing capitalism in agriculture by their own hand.

Nevertheless, we should not forget that in Europe, where feudalism existed, concrete aspects of the agrarian revolution also operated in favor of the peasants, but completely different forms from the "American" resulted.

In any case, in regions where feudalism existed (even in its "second edition"), the problem appeared - no matter which "road" taken - as an antagonism between the peasants and the landlords, as a struggle to decide in which class's favor the conflict would result.

2. THE TWO PHASES OF CAPITALIST PENETRATION IN THE UNDERDEVELOPED COUNTRIES OF EASTERN EUROPE

Recapitulating the theory of Engels and Lenin, we can conclude that the penetration of capitalism into the backward countries of eastern Europe is achieved in two phases. In the first phase, capitalism gives birth to serfdom or reintroduces a "second edition" of serfdom which in fact is not the same as the first; i.e. it is reintroduced in new conditions where an internal and external capitalist market dominates. In the second phase, however, this "second serfdom" disintegrates under the increasing impact of capitalism, its demise leading in two possible directions, the "Prussian" or the "American" i.e. in favor of the landlord class or of the peasant class.

Such a process of capitalist penetration took place in the Romanian lands of Moldova and Muntenia: first an introduction of "second serfdom" and later its abolition as capitalist impact grew.

Should we not ask whether Dobrogeanu-Gherea, analyzing our situation in Romania, had knowledge of these phenomena? In what measure, and how were they formulated theoretically?

a) Gherea and the theory of the second serfdom.

There is nothing in the works of Gherea which would indicate that he had arrived at an explication of the problem. In fact, the "second serfdom" in Romania was a phenomenon which occurred as early as the 16th-18th centuries, but had not been studied by our historians of previous centuries. Gherea himself was not a historian, and even if he had been,

the necessary documents to examine the problem were not available to him at that time. As a sociologist interested in the present and the future, Gherea was concerned with the situation created by the agrarian laws of 1864, he looked only as far back as the Organic Statutes (1832), which, as Marx showed, served to legitimize the corvee, thereafter maintained via the laws of Stirbei and Ghica, and by 1864 raising the problem of "cattle markets of the boyars" (oborii boierescului).

Gherea would not have even considered the origin of serfdom in our country to be problematic. He was surely convinced that serfdom constituted a legacy of the middle ages which had survived into the 19th century (13). He was preoccupied with the way in which feudal relations were abolished under the pressure of capitalism. These became especially acute beginning with the Treaty of Adrianopolis. In this sense, Gherea is in agreement with many other historians and commentators of our social history, who later on, via Zeletin, Madgearu and others, and even in our own day, are partisans of the "Adrianopolis theory", i.e. that this moment (1832) marks our entrance into the world capitalist system. Thus, up until Adrianopolis we had a medieval social structure (i.e. feudal), and from Adrianopolis onward penetration of capitalism in one form or another.

Gherea thus accords all his attention to the social processes of the 19th century, when the impact of capitalism on our country was indeed very powerful; Gherea was able to formulate a theory in his works, in 1886, postulating a "historical epoch of capitalism",where by any underdeveloped country becomes capitalsit as soon as it enters the "orbit" of capitalist countries.

Gherea was content to extrapolate this theory without forming a general law for any underdeveloped country, i.e. without carrying out either a comparative or ahistorical sociology. Still, as far as Romanian social history of the 19th century is concerned, the theory of the "historical epoch of capitslism" was formulated very clearly and at a time when no other sociologists had done so.

Despite Gherea's disinterest in understanding how our country entered the "historical epoch of capitalism", his contributions remain of real value to us.

b) Gherea's theory about two paths of capitalist penetration in agriculture.

What is surprising about Gherea, however, is that through his detailed analysis of capitalist penetration into our country, he formulated as early as 1886 the possibility of there existing two such roads, in a manner which reminds one exactly of Lenin's future formulation of 1907.

In 1885-1886 (14), the theory is expressed in its first form thusly:

> "Let us consider two types of land ownership: one grounded in the interests of the producer class and the other based on large estates, of the bourgeoisie. The first kind of property distribution would have as its principal guide the rendering of all the land to the ownership of the peasant producers, ownership of land by the rural commune; its inalienability, the division of one part for pasture and the distribution of other lands among the peasants with a redistribution carried out after a period, for instance, of 15 years (15). On this foundation, having fields or pasture which are sufficient or more than sufficient, not working all the land (since they are concerned that it retain its fertility) the producers would get richer year by year; similarly, plots and crops would be improved and increased. Whit this foundation, production and wealth would grow relatively sensibly and rationally (though real rationality and wealth does not arrive until socialist society), and the bourgeoisie itself would be broken down and putrid; the liberal establishment would be born as another "fruit", much more beautiful; relations of exchange with Europe would not be useful; instead they would be ruinous. It is understood that in this form of property ownership there is still much poverty. Through the natural play of economic forces within the commune, there might perhaps develop a rich and a poor class, even a proletariat, but in the conditions imposed by us, the development these classes would be a thing of the past; by then the intellectual and moral development of the country would work against any establishment of a rural proletariat; the social contacts with Europe would find Romania with a healthy, stur-

> dy, rich, moral people, who could easily adapt the newer advanced, socialist forms".

"However, for this kind of "impropriation" there would need to exist a powerful, enlightened peasant party, which unfortunately did not exist: thus, the property relations and land reforms developed differently."

Concerning the second hypothesis, that land acquisition is carried out exclusively in the interests of the landlords, Gherea says:

> "Let us suppose that this time the owners managed to swindle the peasants and chose a spokesman quite skilled at cheating; a person who would propose a land reform for the peasanta which would yield only tiny plots of land, thus obliging them to do corvee on the remaining lands which would be obtained by the boyar".

In other words what was proposed was what in fact happened in 1864, though expressed in a cynical way, the actual condition of "neoserfdom" (6). Gherea adds: "see what could be said by a skillful spokesman of the conspirators of property. And not only what could be said, but what is said. And not just what is said, but what was actually done". Gherea then adds a direct accusation of bad faith against Mihail Kogàlniceanu (17).

Thus, we have a word for word characterization of the two roads later to be spoken of by Lenin: the road in the exclusive favor of the peasants, which failed; and the other in favor of the landlords, which was eventually realized.

c) Gherea's theory about a third type of capitalist penetration.

Nevertheless, this schema will remain as the legacy of Gherea. In 1910, resuming certain "forgotten words", he reformulated the scheme; this time, however, to the two original forms he added a third; two forms were possible but never realized, while the third was what actually oc curred.

"Let us consider", he says, a 'first supposition': that the large rural property owners, former masters of the corvee, dominate production; in which case the serfs would achieve their liberation, but with-

out land for the most part. Perhaps land would be given to the more wealthy, those who had more cattle and who, together with the free peasants would form a class of small farmers, and these would be a kind of buffer, defending the large properties.....at the same time while the majority of the peasants would be freed without land.....In this case, land would be transformed into capital, while the former corvee laborers would largely be transformed into wage laborers. On this basis the Romanian state could develop into a bourgeois capitalist industrial state".

Though he does not acknowledge so, it is easy to see that Gherea is referring to the reform program elaborated by Barbu Catargiu, reproducing it almost word for word. If Vodà Cuza had not refused to sanction the law of Barbu Catargiu, if he had not carried out the coup d'état , this solution desired by the richer nobility might possibly have been achieved by freeing the serf-corvee laborers, without land reform.

It is clear, however, that we are talking about a social process which Lenin named the "Prussian" road.

Concerning the other ("American") road, it is represented thusly: "Let us suppose that the country, after the liberation of the serfs, would be organized on the basis of small peasant holdings". The property-holdings being declared "absolute", selling them would form a modest propertied class and a mass of laborers, the state developing into a rural democracy.

This time Gherea states clearly that he is referring to an actual case, that of Serbia: "it would then be a case of a rural democracy similar to that of Serbia", yet still with the possibility of capitalist development.

But in 1910, Gherea found that neither of these two m dalities of abolishing "feudal" relations had been achieved in Romania, leading him to propose a third road. In 1864, neither the boyars nor the peasantry were powerful enough to achieve their objectives, so that a compromise solution was adopted (what in 1886 Gherea considered the "second"): via

a superficial land reform of insufficient plots, declared inalienable, the peasants were reduced to "bargaining" with the nobility. Corvee - formally abolished- was in fact maintained. Following the Laws of agricultural transference, corvee was reintroduced legally in 1866. Gherea thus concludes that "what the 1864 land reform achieved was a socio-economic mechanism of hybrid character, absurd, monstrous, which was in the best interests of neither the small proprietors nor the estate owners, and damaging to both in fact".

Proceeding along this third road of capitalist penetration in agriculture gave birth to a "nonviable socio-economic organism, incapable of further development"; in other words, the system which Gherea called "neoserfdom" (18).

The "monstruosity" appears for Gherea to be the result of the survival of serfdom in Romania while the state bas a superstructure of bourgeois liberal type;"neoserfdom" is the situation in which a contradiction exists between the agricultural economic base and the political-juridical superstructure. The serf-type relations in agriculture coexist with a liberal superstructure; bourgeois law, bourgeois institutions, created by a bourgeois class in formation, etc. This did not exist, for example, in Czarist Russia, where feudal relations dissolved along the two roads stated by Lenin, but within a despotic monarchy.

"Monstruous" and "absurd" are adjectives which really show the ethical-political attitude of Gherea. In itself, the phenomenon was not "absurd" at all, but a direct result of a concrete historical situation which resulted from a process determined by objective laws.

This does not mean that a social process shown to be "objective" could not also be described in ethical terms; it is one thing to explain a situation resulting from an existent objective determinism, while it is another to show the natural revulsion to such phenomena when they are shown to be based on violence and injustice. It is one thing to explain why the nobles in 1864 got the upper hand, and another to be satisfied at their victory.

What we can reproach Gherea for - keeping in mind his purposes and not judging him divorced from the historical conditions in which he worked - is that he did not proceed to a comparative sociological analysis, taking into consideration all the countries of eastern Europe, which, though they all suffered the same impact of capitalism, nevertheless experienced different effects according to local conditions. Similarly, he did not carry out a historical sociological study. But these are criticism that should be directed against researchers in 1976, not against Gherea, who did what he could in his time, betwwen 1886 and 1910.

This means that we should begin with Gherea and take our research a step further, in order to contribute to a global sociology which can incorporate our specific experiences, compare them with the historical experiences of other eastern European countries, and also with the experiences on other continents where there is a common history of this same process of capitalist penetration.

3. THE THEORY OF MULTIPLE PATHS OF SOCIAL DEVELOPMENT.

In this area marxist sociology is increasingly compelled to reconsider the classic scheme of social development ("primitive communism, slavery, feudalism, capitalism, socialism, communism") as being applicable only for those countries where capitalism was born.

However, the moment that capitalism is born, ti has an impact on the development of countries which enter into its orbit. How otherwise, and so powerfully, and realized immediately with socialism, the effect of capitalism on developing countries which come in contact with or have relations with it. Lenin shows clearly how in the USSR whole regions, once feudal, even at lesser stages of development, could jump directly to the stage of socialism.

In general, it is obvious that any country in the world can now import the most advanced technology, either by purchase or by loan. From the ox-drawn cart it is possible to jump directly - without an interme-

diate step - to areospace technology. Industrial enterprises of the latest perfection can be similarly acquired. Countries of "the third world" offer us many examples, as well as explanatory theories, of the social effects of the importing of modern technology. ESpecially interesting are the marxists of those third world countries who believe that the evolution of their countries does not have to pass through the birth pangs of being transformed from slavery to feudalism to capitalism, in the way that these systems existed in western Europe.

Just as well, one can analyze the problem of that group of countries which cannot be considered as part of the third world, e.g. China, Japan, or Egypt (19), all of which have outstanding marxist scholars who are able to show certain other "forms of penetration" of capitalism and socialism into their countries. In this context, the Gherea theory should be judged against the experience of the development of backward countries which have entered into the capitalist orbit, which is not our purpose here, and is generally known anyway. The commentaries which can be made should but underline the fact that this theory is valuable for Romania, but not for other countries. For example, our backwardeness is due to a particular situation of our country being put under exploitation by Czarist Russia, the Habsburg empire, and the Ottoman empire, the latter powerfully restricting us from entering international commerce (though not totally restricting us), something which was felt as early as the 16th century. In contrast to the other Balkan lands, Moldova and Wallachia had a special "autonomy", which enabled us to maintain an autochtonous noble class, even strengthening it via Phanariot domination. The landlords in those Balkan lands south of the Danube were Turks ("bei and spahis"); when they retreated with the Ottoman empire, Serbia and Bulgaria were left without a landlord class, without a local nobility; this led to the formation of peasant democracy quite different from that of our own.

The existence of our autochtonous latifundist class is what caused the birth of "neoserfdom"; this problem deserves to be studied more thoroughly in the future.

This is not the place to continue to dwell on problems and future projects. In conclusion we should stress that the works of Gherea have the benefit of having raised problems of extreme importance. If his theoretical conclusions can not always be accepted, they have the merit of having raised the problem in a way which stimulates of to relate Gherea's contributions to those of world historical sociology and especially to apply them to current sociology.

N O T E S.

1) See the recent monograph of Roberto S. Lopez, La rivoluzione commerciale del medioevo, Milano, 1975, traduit de l'anglais.

2) V. I. Lenin, Opere complete, III, Bucarest, 1961, p. 52, where he says: "capitalism does not appear unless it is a result of highly developed circulation of commodities which exceed the boundaries of a state".

3) Karl Marx, Capital, vol. 1, final chapter, Concerning the Primitive Accumulation of Capital.

4) Karl Marx, loc.cit. "Primitive accumulation is nothing but the historical process of divorcing the worker from his means of production". "Historical movement which transforms the producer into a wage laborer appears, therefore, as the freeing of the serfs on one part, and the expropriation of their means of production on the other".

5) A recent work of sociology which goes into the problem of the formation of the world capitalist system, is that of I. Wallerstein, The Modern World System, 1974. Extremely erudite with current marxist theory, using it fully, it is the first in a series of four planned volumes.

6) Recent theoreticians give this hybrid form of capitalism the name "colonial capitalism" of "feudal capitalism". See Gherea's use of "neoserfdom".

7) The history of this doctrine can be found in S. D. Shaskin, Probleme fundamentale ale celei 'de-a doua iobăgii' în Europa Centrală și orientală (Analele Româno-Sovietice, seria Istorie, 1958, n° 1-2).

8) Karl Marx, Teorii asupra plus-valorii, part 2, paragraph 3 b; and Capitalul, vol.3, part 2 a.

9) Marx and Engels, Opere, vol.19, See letters of Engels to Marx from dec. 15, 16, 1882. (Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx, Dietz Verlag, 1910).

10) A good collection of literature on the problem is found in Le deuxième servage en Europe Centrale et Orientale, published by Recherches internationales à la lumière du marxisme, nr. 63-64, 1970. The article of A. Oţetea locks at the second serfdom beginning with the Mavrocordat in 1774 ([illegible] ment des paysans roumains, in Nouvelles études d'histoire, vol. I, 1955, pp.299-312). In a second study, however (Le second servage dans les Principautés danubiennes, in Nouvelles études d'histoire, vol. II, p.325-346), he maintains that serfdom is abolished by the Mavrocordat, reapparing again in 1821-1864. - H.H.Stahl adopts the thesis of initial penetration of capitalism from as early as the 16th-17th centuries (Les Anciennes communautés villageoises roumaines, Paris-Bucarest, 1969).

11) Lenin, Opere, vol.3.

12) Ibid., vol. 16, p.221.

13) Gherea does not seem to have been impressed by the repeated affirmations of the "paşoptist"'s (revolutionists of 1848)(Bàlcescu) or by the "reactionaries" (Barbu Catargiu) who ignored the existence of "feudalism" or corvee among us, admitting at most their late and temporary introduction under Mihai Viteazul (The Brave); Bàlcescu at least formulating the clear idea that "service", the direct consequence of "corvee", was "reintroduced" among us, after it had been first abolished by the Mavrocordat; this was in fact a first, superficial conception of a theory of "the second serfdom". But on this theme we cannot insist right now.

14) Socialismul în România, published in Revista Socialà, 1885-1886.

15) Here one sees in Gherea, of 1886, his "narodnic" ideas.

16) C. Dobrogeanu-Gherea, Scrieri social-politice (ed. by D. Hurez[illegible]an), Bucgarest, Editura Politicà, 1968, p. 95 sq.

17) Later, in 1919, Gherea returns to this accusation, writing in Neoiobàgia (p.70), the following note: "I must confess that a quarter century ago, speaking of the formidable cheating committing against the peasantry with the land reform of 1864, and after the reforms, I have made conscious conspirators ("pàrtaşi") of Cuza and Kogàlniceanu. Later on, I came to the belief that their intentions had been good, but they were not able to resist ce[illegible]tain outside factors stronger than themselves".

18) Neoiobàgia, studiu economico-sociologic al problemei noastre agrare, 2nd, ed., p. 49 sq. In fact the terhm "neoiobàgie" (neoserfdom) nad been used before Gherea, for example by Bariţ.

19) H. T. Takahashi, [illegible] M. Sweezy, Maurice Dobb, [illegible] Hilton, Christopher Hill, in The Transition from feudalism to capitalism. A Symposium, London, 1954. Anouar Abdel-Malek, La Dialectique sociale, Paris, 1972. Umberto Melotti, Marx e il Terzo Mondo. Per una schema multilineare della concezione marxiana dello sviluppo storico, in Terzo Mondo, 13-14, 1971. Goanni Sofri, Il modo di produzione asiatico. Storia di una controversia marxiste, E[illegible], second edition, 1974.

EGLISES EN BOIS DE VALACHIE.
LA TABLE DES ANCETRES.

Paul H. Stahl

Les morts doivent être entretenus car ils ont des besoins semblables à ceux des vivants (1). On se préoccupe pour soi-même de ces besoins durant la vie dans ce monde et on organise tout ce dont on aura besoin dans l'autre monde; traditions chrétiennes et traditions païennes s'entrmêlent étroitement. Après la mort de quelqu'un, ce sont ses proches parents qui s'occupent de son âme. Il s'agit de pratiques généralement connues en Europe du sud-est, ailleurs aussi. Les morts ont faim et soif, et on les nourrit périodiquement. Tout un chapitre peut être écrit à ce sujet; je ne le jerai pas ici car l'objet de cet article est différent.

Le- vivants offrent en divers endroits de la nourriture aux morts et se réunissent pour manger ensemble avec eux. Cette pratique se traduit par l'édification de constructions spéciales destinées à cet effet. On peut ainsi manger en plein air dans un cimetière, sur les tombeaux même ou à côté. On apporte à cet effet des mets préparés à l'avance, qu'on met sur un tissu; on s'asseoit par terre et on les consomme. On peut aussi manger autour d'une table ou sous un abri construit spécialement pour être à l'abri de la pluie.

Dans l'étude de Valeriu Buturà publiée dans ce même volume, il est question de tables dressées spécialement pour les banquets communs. Ces banquets remontent loin dans l'histoire et concernaient également les habitants des villes et des villages. Il avaient comme but d'unifier et de consolider la société des vivants, ou de commémorer les morts. Dans les cas signalés par Valeriu Buturà pour la Transylvanie, des tables sont dressées à l'extérieur de l'église, mais à l'ombre de son toit; parfois un abri spécial est placé dans la cour de l'église.

J'ai rencontré de pareilles constructions en d'autres régions de la Roumanie ou en d'autres pays. Je décrit ici les cas vus près des églises en bois de la Valachie (Muntenia), dans le département de Argeş. Si les églises en bois du Maramureş ou d'autres régions de la Transylvanie sont plus connues surtout à cause de leur beauté, cellea de la Valachie (2), moins monumentales, plus discrètes, ne gardent pas moins le charme d'un passé qui n'avait pas que des aspects négatifs. Elles ressemblent souvent à des maisons, par leurs proportions, leur toit, leur technique de construction; l'abside d'est et un clocher qui surmonte le toit font qu'on les distingue à première vue des maisons en bois. De pareilles églises existaient partout en Valachie (3); on les voit aussi en Petite Valachie (Oltenia) et, plus loin, en Serbie (4), semblables aux églises roumaines.

L'église en bois de Bascov est construite dans la première moitié du XVIII-ème siècle; comme partout, une cour entoure l'église. Dans la cour se trouve un abri de forme allongée; des colonnettes soutiennent un toit sous lequel il y a une table longue et des bancs. Dans le même village il y a une église en pierre, neuve, où on se rassemble aussi à l'occasion des grandes fêtes religieuses pour manger ensemble dans la cour. Lorsque je l'ai visitée, un 15 août (Dormition de la Vierge), les paysans remplissaient la cour de l'église; des Tsiganes attendaient dehors, près de l'entrée. Une fois l'office religieux fini, on se met à table et on cherche un étranger où un pauvre à qui offrer à manger, car ce n'est qu'ainsi que le mort est rassasié. Celui qui reçoit la nourriture remercie en disant "Que Dieu le pardonne! Que Dieu repose son âme!" ("Bogdaproste! Dumnezeu sà-l miluiascà!"). Les Tsiganes ont souvent le rôle du pauvre qui est nourri, et ils n'oublient jamais de se présenter à l'occasion des requiems car c'est pour eux une occasion d'être bien nourri. Pour les paysans c'est la possibilité de trouver un étranger à nourrir, étranger qui est en même temps un pauvre la plupart des cas.

Il est rare qu'à de tels banquets, où chacun apporte à manger pour soi et les siens, on fasse des échanges de plats entre les participants. Par contre, au début du carême, avant Pâques, j'ai vu les paysans des villages (dans la plaine du Danube par exemple) anvoyer les uns chez les autres, dans un pot neuf en terre, de la kollyva (blé bouilli) et une bougie allumée pour les âmes des morts, tout le village étant ainsi soumis à un échange généralisé de mets ritualisés. En juin, lors de la grande fête des morts, on achète de grandes quantités de pots en terre qu'on envoie en cadeau avec de la kollyva et des bougies allumées.

A Dràganu, l'église en bois est construite en 1785; il s'agit de l'une des plus belles église en bois de Valachie, belle par ses proportions, par la netteté du travail de décoration, par son décor typique comprenant des têtes sculptées de chevaux qui soutiennent le toit. L'église a une large cour entourée de clôtures qui la séparent des champs voisins. Près de la clôture, vers l'intérieur et tout autour de la cour, on a placé un abri qui serpente et suit la ligne de la clôture. Il s'agit d'un toit ininterrompu, soutenu par des colonnettes et abritant une table longue, elle aussi ininterrompue; d'un côté et de l'autre de la tabla il y a des banquettes. De temps à autre, du côté extérieur, donc vers la clôture, mais sous le même abri, il y a une petite table où on pose les corbeilles remplies d'aliments et qui aide à servir ou à desservir la table longue. Il s'agit de l'un des plus grands et plus typiques abris pour les repas en commun destinés aux âmes des ancêtres ou à des saints.

L'église de Piscu Calului-Moràreşti, construite e, 1832, dessert un hameau; belle, avec un décor riche et intéressant, elle est entourée par un cimetière. U clocher séparé est installé dans la cour de l'église. Devant l'entrée, mais à l'extérieur du cimetière, se trouve l'abri pour la table des ancêtres. Récemment remis en état, bien entretenu, il est formé de la même manière que les précédents; un toit soutenu par des colonnettes et abritant une table longue flanquée par des banquettes. L'abri est beaucoup plus petit que celui de Dràganu.

Dans le village de Cuca c'est l'église neuve, en briques, qui garde auprès d'elle, dans la cour, un abri du même type. L'abri est long, solide.

Pas loin de là, à Valea Cucii, il y a une église en bois construite en 1806, tout à fait typique pour les monuments religieux en bois de la Valachie, par son plan , par son décor, par ses proportions. Dans la cour se trouve latéralement un abri comme ceux décrits plus haut; l'ensemble est bien entretenu.

Le village de Valea Scheiului a une église en bois abandonnée, construite en 1767. L'église neuve, en briques, à près d'elle le cimetière. Là où commence le cimetière on voit ce même type d'abri pour la table des ancêtres, mais de petites dimensions. On organise ici des petits banquets qui peuvent suivre tout de suite après l'enterrement de quelqu'un et où se réunissent des groupes relativement restreints.

Enfin, à Drăgulești, où l'église a été construite en 1828, il y a une vaste cour et plusieurs abris pour les tables des ancêtres. Il s'agit, ensemble avec la table de l'église de Drăganu, de cas parmi les plus spectaculaires par leurs dimensions, bien que différents par leus aspect, celle de Drăganu constituée d'un seul abri et une seule table, celle de Drăgulești de pluesieurs.

X

Les abris pour les tables des ancêtres peuvent occuper plusieurs positions par rapport au cimetière ou à l'église. Ainsi ils peuvent se trouver loin du cimetière ou à côté, ils peuvent se trouver loin de l'église ou près d'elle. L'ensemble idéal, tel qu'il est organisé encore dans quelques cas, est celui où l'église, le cimetière et la table des ancêtres se trouvent côte à côte.

On trouve parfois de simples tables, longues, flanquées de bancs mais sans abri. Dans le village de Mârghia par exemple (vers le sud du département), les tables longues qui courent à côté des clôtures, sont installées directement sur les tombeaux; aucun toit ne les recouvre. Il s'agit dans ce cas de l'ancien cimetière du village où on n'enterre plus; l'église n'est pas là mais plus loin. On voit des croix sculptées en pierre, quelques-unes du 19-ème siècle, plus ou moins recouvertes par la terre. Ayant déplacé une des pierres tombales qui avait l'air d'être abandonnée (afin de la porter dans un musée), tout le village savait le lendemain qu'on avait déplacé la croix de l'ancêtre ("moșu") un tel.

Les abris que j'ai pu voir étaient en bon état; solidement construits en bois de chêne (comme les églises), on les avait réparé là où cela était devenu nécessaire. Leur bon entretien et celui des églises, malgré les moyens économiques modestes des paysans, prouvent la force de la coutume. Ceci ne me paraît pas surprenant, car les pratiques en rapport avec la mort résistent le mieux au temps et aux courants de pensée contraires. Les offices religieux de même que les banquets communs du village, sont honorés par la présence massive des gens.

Les églises sont petites, car les dimensions des villages du passé étaient petites. Les paysans de chaque village ou hameau sont liés à

leur église et à leurs morts. Rester près de son église et près de ses morts est une coutume qui remonte loin et se perd dans le passé. Cette idée est encore vive même si les idées sur la communauté des vivants et des morts ne sont plus aussi claires que par le passé. Les gens viennent de loin aux banquets, lorsque l'habitat est dispersé où lorsque le village est composé de plusieurs hameaux distancés entr'eux. On met les meilleurs vêtements pour s'asseoir à la table des ancêtres, et aussi parceque c'est un jour férié. Le repas est principalement porté par les femmes; on les voit passer sur les routes avec, sur la tête, un récipient en bois, large, le fond plat, de forma rectangulaire; le nord de la Valachie est la limite septentrionale de cette pratique méditerranéenne, le port des poids par les femmes sur la tête. Les hommes ou les enfants aident au transport des plats. On s'asseoit autour des tables par groupes apparentés, mais je n'ai pas retrouvé la repartition nette décrite par Valeriu Buturà.

Le département de Argeş, situé à l'est et le long de la rivière de l'Olt, a son pendant dans la région voisine de Vâlcea, située de l'autre côté de l' Olt. Entre ces deux départements, et on peut ajouter aussi la zone appelée le pays de Loviştea (Ţara Loviştei), il y a des similitudes évidentes; elles concernent de nombreux aspects, par exemple les pratiques en rapport avec la mort, les églises en bois, les monuments votifs installés le long des routes. En Vâlcea aussi j'ai trouvé des tables des ancêtres bien qu'elles semblent moins fréquentes que dans le département de Argeş où probablement elles étaient jadis la règle.

Dans les deux régions les morts sont partout, et d'abord dans la maison ou chacun vivait et où ils peuvent revenir pour être nourris. Les morts sont près des sources et des puits; pour cette raison, dans les deux régions voisines, on voit près des sources et des puits s'accumuler des croix peintes ou gravées, qui ra-pellent au passant le souvenir de tel ou tel mort. Et toujours dans ces deux départements voisins apparaît avec la plus grande fréquence un abri semblable à une maisonnette; il a des parois de trois côtés, un toit, une entrée et pas de fenêtres. La parei opposée à l'entrée est recouverte de peintures, l'iconographie rappelant en partie celle des iconostases des églises locales. Ces abris sont situés près des sources d'eau, aux carrefours, en bordure de chemin. Dans l'unique chambrette formant cette maisonnette les gens mettent une croix pour leur mort. Les vivants soignent parfois ces sources et ces puits pour eux-mêmes, car ils auront ainsi de l'eau dans l'autre monde.

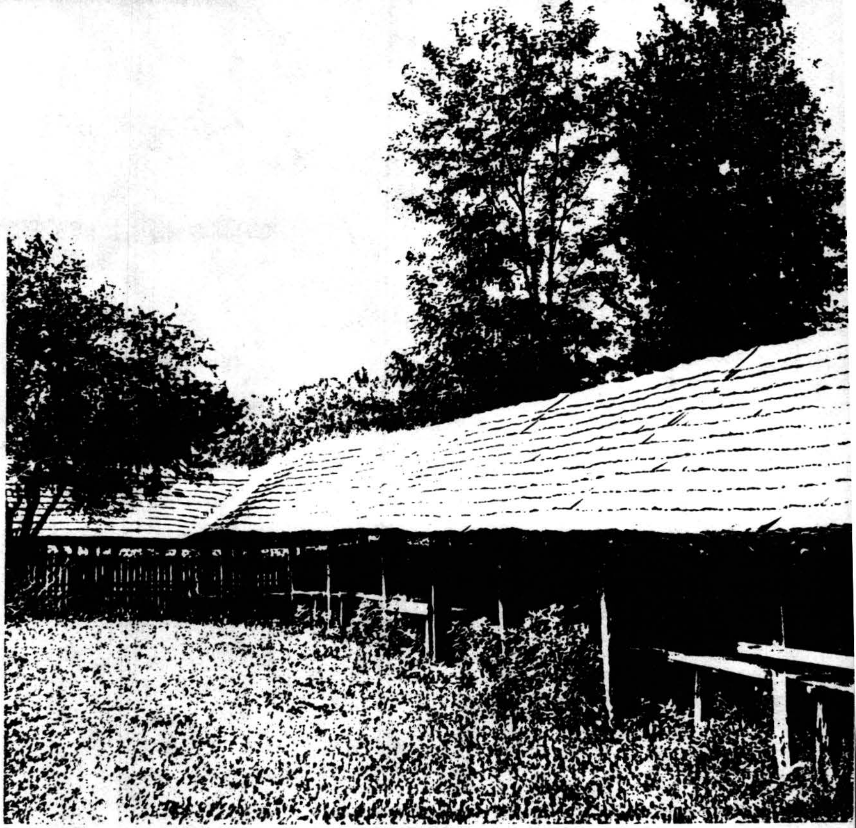
Des petites constructions abritaient les sources; elles étaient gardées par deux têtes de cheval (5), sculptures en bois qui rappellent les têtes sculptées de cheval qui soutiennent le toit des églises. Parfois les puits sont surmontés de tableaux figurant des scènes à caractère religieux. Des arbres sont plantés à côté, des cheñes par exemple, sur le tronc desquels une icône (celle de la Vierge) complète un ensemble où paganisme et christianisme ne se contredisent pas dans l'esprit des gens(6).

Les morts sont donc présents à la maison, près de l'eau, le long des routes, sous les abris qui bordent les routes. Ils sont présents dans le cimetière aussi, où ils ont une autre croix. Et, dans la région voisine de la rivière Olt, dans le département de Argeş, les morts ont

L'église de Dràganu:

l'abri de la table
des ancêtres (en haut)

l'entrée de l'église
(en bas)





une troisième croix; si quelqu'un meurt dans une ferme, on découpe la clôture du côté qui donne vers la route; on y met une croix portant le nom du mort et la date de sa mort, afin qu'elle soit vue par les passants. Ceci n'est pas sans rappeler l'enterrement effectif des morts de la famille dans la cour même ou sur les terres du groupe. Je l'ai constaté ainsi en Transylvanie, surtout dans la région des montagnes Apuseni (7).

Enfin, une dernière note; la coutume de manger avec les morts, qui est pratiquée par presque toutes les populations de l'Europe du sud-est, se manifeste ailleurs aussi par la construction de tables et même d'abris pour ces tables. Elles prennent quelquefois des formes en relation avec la structure sociale locale. Ce sont les ensembles des églises en bois de la Serbie qui rappellent le plus ceux de Valachie et de Petite Valachie; mais là, la structure sociale est différente. En effet si en Valachie si l'unité sociale qui sort en relief est le village, ce qui donne naissance à la naissance d'une table unique, en Serbie les lignages étaient plus importants. Ceci explique probablement le fait que en certains endroits, chaque lignage a une petite cabane à lui construite près de l'église. Des lignages tout entiers se réunissent ici à des occasions connues par tous et s'installent chacun dans la cabane de son propre lignage pour manger et même pour dormir (8).

1) P. H. Stahl, "L'autre monde. Les signes de reconnaissance". Buletinul Bibliotecii Române, Freiburg, 1983, vol. X (XIV).

2) Pour la fréquence et la diffusion des églises en bois, et surtout celles de la Valachie voir mon étude "Vechi case şi biserici de lemn din Muntenia" (Studii şi cercetari de istoria artei, Bucarest, 1963); voir aussi pour la Roumanie toute entière mon étude " Vieilles églises en bois de Roumanie" (Revue des études sud-est européennes, III, 3-4, Bucarest, 1965).

3) Radu Creţeanu. Bisericile de lemn din Muntenia. Bucarest, 1968.

4) D. St. Pavlovitch. rkve brvnare u Srbii. Belgrade, 1962.

5) P. H. Stahl. Romanian Folklore and Folk Art. Bucarest, 1969; le chapitre "The Horse and the Unicorn". Paul Petrescu, Motive decorative celebre. Bucarest, 1971, le chapitre "Calul şi càlàreţul".

6) P. H. Stahl. "La dendrolatrie dans le folklore et l'art rustique du XIX-e siècle en Roumanie". Archivio Internazionale di etnografia e preistoria, Turin, 1959.

7) Stahl, "L autre monde.....".

8) Milenko Filipović. "Porodske trpeze, kolibe ili sobašice". Glasnik Zemaljskog Muzeja Bosni i Hercegovini, Sarajevo, I, 1946.

C O M P T E S - R E N D U S

ANALELE BANATULUI. ETNOGRAFIE. Timişoara, 1981, 355 pp; I-er volume.

Le volume est publié dans le cadre du Musée du Banat, qui comprend plusieurs sections, dont une ethnographique. Une section en plein air est en train d'être construite.

Le sommaire du volume est riche; on y étudie l'habitat (Ion Ghinoiu), l'élevage (Nicolae Dunăre), les tissus (Tereza Mozes, Elena Grigorescu), l'architecture rurale (Nic. Săcară, Paul Petrescu, Eugenia Greceanu, Ioan Opriş), les coiffes (Aristida Turcuş), la poterie (Violeta Blaj), les minorités locales (Walther Konschitzky, Hans Gehl, Vasile Cica), les moulins à eau (Corneliu Bucur), la manière de nommer (Simion Dănilă), les techniques agricoles (Barbu Ştefănescu), une famille de peintres (Dorina Pârvulescu). Quelques articles de muséologie sont signés par Georgeta Stoica, Ioan Godea, Marcel Colceriu, Rosano Bogdan, Cornel Irimie, Marcela Necula. Je m'arrête à l'analyse de quelques études plus proches de mes préoccupations.

Ainsi, celle de Nicolae Săcară, qui traite des constructions rustiques sur la vallée de la Bistra· il commence par définir les conditions naturelles de la région et à identifier les documents qui citent l'existence passée des villages; les communautés villageoises sont signalées. Il décrit l'intervention de l'Etat autrichien dans l'organisation de l'habitat, intervention importante mais peu connue, intervention d'autant plus forte qu'il s'agit de villages formant la frontière militaire (Militärgrenze) de l'émpire. Les techniques de construction, les plans des maisons, les maîtres constructeurs, les changements survenus le long des siècles, constituent tout autant d'aspects où les détails foisonnent et rendent l'ensemble vivant.

Paul Petrescu ajoute à la longue liste de ses publications concernant l'architecture populaire une étude sur la région de Mehedinti. Curieusement, cette région, malgré l'intérêt de son architecture cómme aussi de son histoire, a été presque ignorée. De même que dans ses précédentes études, il s'agit d'un texte basé sur une vraie étude de terrain, où la sagacité de l'observation s'allie à la richesse de l information. Il distingue des sous-zones à l'intérieur du département, il décrit l'évolution de chaque type, il constate les similitudes ou les différences entre les maisons à deux niveaux d'ici par rapport à celles qui existent en d'autres régions roumaines, il signale l'absence du balcon ouvert (appelé "foişor" et correspondant au tchardak balkanique). Les ressemblances évidentes avec des constructions balkaniques s'expliquent par la situation géographique de la région; en effet, le département fait le passage entre

les Carpathes et les Balkans, à la limite sud de la Roumanie.

Corneliu Bucur aborde un sujet intéressant à plusieurs points de vue; des installations en bois qui servent de moulin, ayant les caractères typiques des installations archaïques (les mêmes d'ailleurs que dans les Balkans). L'auteur n'oublie jamais d'utiliser les informations qu'il peut trouver dans les documents du passé que fournit l'histoire et les ajoute aux informations habituelles de l'ethnologue. Les moulins sont installés dans un village qui faisait partie lui-aussi dans l'ancienne frontière militaire de l'empire autrichien, où l'Etat intervient dans la vie des gens, ce qui n'empêche la tradition de se perpétuer. C'est le cas par exemple du système de propriété des moulins, possession de plusieurs propriétaires qui l'utilisent à tour de rôle.

Simion Dànilà aborde un problème qui, malgré son intérêt pour la connaissance de la vie sociale passée et même présente, est resté peu exploré. Il s'agit du problème des noms: les gens ont un nom de baptême, un nom de famille et un troisième, appelé nom de "pociumb"; le sobriquet peut s'ajouter et former un quatrième nom. Le nom de "pociumb' est rattaché à la ferme possédée par quelqu'un, nom porté par ceux qui l'habitent et en premier lieu par le chef du groupe domestique. Cette situation conforte les constatations faites ailleurs en Roumanie ou en Europe.

Enfin, il faut signaler l'intérêt de l'étude de Vasile Cica, qui dresse une liste des métiers (artisans surtout) d'origine serbe vivant dans les villages du Banat.

P. H. St.

BIHAREA. CULEGERE DE STUDII ŞI MATERIALE DE ETNOGRAFIE ŞI ARTA. Oradea, 1982, 378 pp, X-e volume, publié par Muzeul Ţàrii Crişurilor.

Ce recueil d'études et de matériaux d'ethnographie et d'art, dixième de la collection, est tout aussi riche que les précédents. Les problèmes abordés sont nombreux et témoignent de la variété des préoccupations des collaborateurs du musée. Des études sur le costume sont signés par Ion Augustin Goia (qui analyse une technique de la coupe horizontale, en la suivant dans ses différentes phases historiques et sur un territoire qui dépasse les cadres de la Roumanie) et par Adrian Silvan Ionescu (attiré par l'organisation d'un musée du costume urbain). Liviu Borcea analyse une description du département de Bihor faite en 1726 par un professeur de Bratislava, afin de retenir des détails significatifs sur la vie de la population locale. Ioan Toşa et Florica Goina décrivent l'élevage dans deux régions; le vocabulaire, les signes de propriété, les relations avec l'agriculture, les éléments en relation avec la météorologie populaire, sont tour à tour abordés. Veronica Covaci analyse la sériciculture dans le département de Bihor et essaie non seulement de décrire la technique, mais aussi de situer son importance sur le plan social. Dumitru Colţea aborde la technique de construction de la maison en bois de la même région, dans un texte particulièrement précis. Aurel Chiriac analyse l'un des problèmes en rapport avec la vie économique locale, les villages ou vivent en travaillent, des artisans paysans; il fait aussi un court historique des recherches. Tereza Mozes, connue surtout pour ses travaux sur le costume

traditionnel, apporte ici des informations sur les potiers locaux, leur organisation en corporations, le développement de cette profession. Barbu Ştefănescu présente les puits avec bassin d'accumulation et place les cas étudiés à côté d'autres cas décrits en d'autres régions roumaines; les conditions dans lesquelles fonctionnent de pareilles installations sont reconstituées attentivement. Le "Pays des Criş" dans les témoignages des anciens voyageurs l'ayant parcourue, forme l'objet de l'article de Constanţa Simu; elle en tire des informations classées par chapitres (habitat, démographie, agriculture, etc). Ana Marossy s'attarde sur la médecine populaire d'un village et, dans une deuxième note, sur la pratique superstitieuse de mettre au monde les enfants sur la terre même, deux aspects archaîques d'un incontestable intérêt. Non moins intéressantes sont les études formant la rubrique "Valorifier les informations ethnographiques dans les archives, ou celles classées dans la rubrique "L'Art. La Muséographie".

P. H. St.

Petru Caraman. Colindatul la Români, Slavi şi la alte popoare. Bucarest, 1983, 635 pp., 16 figures noir et blanc, les éditions Minerva.

Il s'agit de la réédition d'un ouvrage paru en 1933 en polonais, thèse de doctorat en ethnologie de son auteur. Ayant retrouvé la version roumaine du manuscrit, la republication garde tout son intérêt car, malgré les années, l'ouvrage n'a pas vieilli. L'auteur était un passioné de la recherche et en même temps un connaisseur des langues slaves en plus de sa langue maternelle, le roumain. La bibliographie qu'il utilise est suffisamment riche pour l'aider à identifier toute une série de ressemblances entre les coutumes et les littératures orales des populations de l'Europe orientale et sud-orientale. A chaque fois qu'il le peut, l'auteur remonte aux origines antiques.

L'introduction, signée par l'un des meilleurs connaisseurs de la littérature orale et des coutumes roumaines, Ovidiu Bârlea, situe l'ouvrage dans son époque et relève ce qui reste de nos jours encore vrai.

P. H. St.

Radu Ştefan Ciobanu. Pe urmele stolnicului Constantin Cantacuzino. Bucarest, 1982, 333 pp., bibliographie sélective, deux cartes, illustrations noir et blanc et couleur; les éditions Sport-Turism.

Constantin Cantacuzino, grand seigneur valaque, fut aussi l'un des plus éminents hommes de culture du 17-ème siècle. L'auteur, tout au long de son ouvrage, situé Cantacuzino dans le cadre social de son pays et parmi les autres hommes de culture roumains, tout en le rattachant aux grands courants culturels de l'Europe.La biographie de Constantin Cantacuzino, par ses implications avec la vie politique, artistique, religieuse de son pays, est d'une certaine façon la présentation aussi de l'histoire de tout le pays. L'auteur connaît parfaitement son époque; il tire ses informations des monuments artistiques du passé, des documents écrits, des relations écrites par des voyageurs étrangers. Cantacuzino voyage beaucoup: l'atmosphère de Venise (comme aussi d'autres villes italiennes) et celle de Constantinople nous sont suggérées. Un ouvrage attrayant et bien écrit.

P. H. St.

Ştefania Cristescu. Descântece din Cornova-Basarabia. Providence, 1984, 239 pp. Volume édité par Sanda Golopenţia-Eretescu. Les éditions Hiatus.

Un volume qui, à part son importance scientifique porte avec lui une charge émotionnelle; il s'agit d'une publication posthume de Ştefania Cristescu (décédée en 1978), dont le nom est lié à l' étude de la magie maysanne comme aussi à toute une tradition de la sociologie roumaine. Epouse du sociologue Anton Golopenţia, dont le savoir s'alliait à la gentillesse, elle a commencé ses recherches dans le cadre de l'école sociologique roumaine de Bucarest; elle participe à quelques-unes des plus importantes campagnes monographiques de cette école et à l'un des moments de pointe de la sociologie roumaine, celui où, entre les deux guerres mondiales, des savants de partout venaient apprendre à Bucarest le savoir sociologique. A part une série d'articles, elle est connue par son livre sur la magie dans le village de Drăguş; les matériaux de terrain recueillis parmi les Roumains de Bessarabie (la moitié est de la Moldavie), et dans le village de Cornova sont restés cachés dans des tiroirs. Par bonheur ils n'ont pas été détruits, comme l'ont été (hélas!) la plupart des matériaux recueillis par les collaborateurs de l'école sociologique de Bucarest.

Comment travaillait Ştefania Cristescu? Elève de lycée, je parcourais les villages du Făgăraş en sa compagnie et en celle de Valeriu Butură; je l'ai regardée travailler, avec une passion et une patience infinies. Elle savait toujours tirer de ses informateurs les informations qu'elle désirait, même dans un domaine comme celui de la magie, où on cache son savoir. Les fiches recueillies à Cornova nous aident à entrevoir le sérieux de son travail. Peu d'études ont été publiées sur les Roumains de la Bessarabie, malgré la présence à Chişinău d'un institut de sciences sociales, et dont Petre Ştefănucă fut l'un des meilleurs collaborateurs.

Parmi ceux dont les noms sont cités dans le livre figurent aussi d'autres monographistes qui se sont fait par la suite un nom par leurs travaux. Les fiches de terrain sont signées chacune par celui qui a recueilli l'information.

Si l'interprétation qui accompagné le recueil est importante, je souligne avec force l'importance aussi du fait d'avoir publié intégralement les réponses des informateurs. Pour des matériaux comme celui-ci, recueillis il y a plus de cinquante ans et devenus précieux par là même, il est bon de publier autant que possible l'intégralité des informations. Nos interprétations, valables aujourd'hui, ne le seront plus demain. Laissons donc à chacun la possibilité de faire ses propres interprétations en lui mettant à disposition l'intégralité de l'information.

Je n'entre pas dans l'analyse des matériaux proprement dits qui suscitent bien des réflexions; je signale ce qui est évident, l'unité parfaite entre la magie et son langage chez les Roumains de Bessarabie avec ceux des Roumains vivant en d'autres régions.

P. H. St.

ETHNOGRAPHIE ALBANAISE. Publié par l'Institut de culture populaire de l'Académie des Sciences de la R.P.S. d'Albanie. Vol. XII, Tirana, 1982, 285 pp.

Le volume groupe surtout des textes écrits par les collaborateurs de l'Institut de culture populaire; il contribue à l'enrichissement des connaissances sur l'ethnologie albanaise, évident depuis quelques années.

Pirro Thomo, connu par ses études sur les maisons de son pays, traite ici des "kulle", habitations fortifiées. Il délimite leur aire de diffusion, la période où elles ont été utlisées et les variantes régionales. Son attention se porte spécialement sur les constructions qui groupent une maison avec une tour, tour habitée surtout par le chef du groupe domestique. Cette étude solide élucide ainsi les aspects d'un type d'habitat dont on trouve des exemplaires intéressants dans les régions voisines de la Grèce et de l'Italie.

Spiro Shkurti définit, un article après l'autre, l'image de l'agriculture traditionnelle albanaise; il traite ici d'un chapitre spécial, les croyances en rapport avec l'araire, donc toujours un sujet rattaché au travail. L'auteur tire de l'analyse des mythes et des rites par exemple des informations sur l'évolution de cet outil et sur l' évolution sociale du pays, sans oublier les rapports avec les voisins appartenant à d'autres groupes ethniques. L'intérêt de l'article résulte aussi du fait qu'il comprend des informations sur d'autres chapitres du domaine des coutumes, par exemple sur les sacrifices.

Asllan Bisha donne une description précise des techniques de pêche en eau douce, en les observant sur la rivière de Bune et dans le lac de Shas. Ici encore on remarque des ressemblances évidentes avec les techniques utilisées ailleurs en Europe. - Aferdita Onuzi décrit les changements intervenus dans la vie des travailleurs d'une ferme collective; après une description de la ferme collective elle-même, on suit l'évolution démographique, les changements de l'habitat, de la hygiène, de la vie dans les intérieurs; intéressante est surtout la partie qui traite du changement de la condition de la femme, conséquence du fait qu'elle travaille à l'extérieur de la maison et de l'apparition des ustensiles modernes de cuisine.

Mark Tirta, qui décrit les costumes de Librazhd, commence par situer géographiquement la région, afin d'expliquer certains rapports du costume local avec celui des régions voisines. Le Librazhd est présenté avec ses trois sous-divisions; on apprend pour chacune des pièces de l'habillement les techniques de confection, le décor. La partie qui situe le costume local dans le cadre du costume albanais me paraît être la partie la plus intéressante.

C'est toujours le costume qui forme l'objet de l'article de Abaz Dojaka; il constate son adaptation aux conditions locales naturelles et socio-économiques. Fabriqué jadis dans chaque ferme, l'ancien costume est influencé par l'apparition des marchandises achetées dans le commerce. Une analyse fine signale le remplacement progressif des tissus traditionnels par les nouvelles pièces trouvées dans le commerce, remplacement qui se fait sentir surtout parmi les couches aisées.

Andromaqi Gjergji étudie à diverses reprises l'évolution de la famille et du village; elle traite ici des structures sociales d'un village. Les relations avec le territoire, la présence des lignages et leur reflet dans l'habitat, apportent au chercheur des matériaux précieux car rares dans la littérature albanaise, matériaux qui facilitent la comparaison avec d'autres sociétés. La période choisie couvre également la période d'avant et d'après guerre, cette dernière marquée par le changement de régime politique. La maison et son évolution (qui reflètent fidèlement les changements d'ordre général d'une société), trouvent ici une analyse attentive.

Ali Muka ajoute à la liste de ses publications sur la maison une étude faite sur un ensemble situé dans le village de Brar (Tirana). Après la description sociale et économique du village, l'auteur décrit l'habitat, composé essentiellement de trois parties, une pièce de séjour, une tour-"kulla" et une deuxième kulla. Les constructions entourent une cour intérieure. L'ensemble est intéressant par son caractère typique et sa beauté aussi; propriété au début d'un grouep unique, il change son organisation après la séparation du groupe en deux lignées, chacune avec sa tour. L'ensemble, aujourd'hui en partie ruiné, est reconstitué pa l'auteur dans ses dessins.

Yllka Selimaj observe les changements matrimoniaux dans une région située sur le litoral de la mer en Albanie du nord; régions ayant subi de fortes migrations, elle ne conserve pasmoins des traits culturels spécifiques. Les changements sont suivis à travers l'évolution de l'âge des mariés, les écarts d'âge entre les époux, l'endogamie ou l'exogamie par rapport au village. Le fait que son analyse est basée sur l'observation de 200 cas, offre à ses conclusions une base solide.

Myslim Hotova observe les coutumes nuptiales dans la région de Sulove; elle compare ces coutumes dans leur aspect traditionnel avec celles qui suivent après 1945, et divise sa présentation en deux parties, les fiançailles et la noce. L'auteur distingue les aspects qu'il considère positifs ou négatifs au point de vue de la morale. Il les classe par exemple en rapport avec l'intervention de l'argent dans la coutume, le chois de l'époux, la place de la femme.

Aleksander Dhima note les variations physiques des habitants du district de Librazhd; sont réunies de données nombreuses, exactes, sur une population albanaise.

Les articles présentés plus haut sont publiés en albanais aussi par la revue Etnografia Shqiptare (vol. XII, Tirana, 1982). Cette revue comprend en plus quelques courtes notes qui sont elles aussi intéressantes.

Lilo Nuraj constate que le genêt a été utilisé dans l'habillement et les tentures de la région de Labërie; la présence fréquente de cet arbre explique aussi son utilisation fréquente. La cueillette prenait un caractère communautaire au niveau du village et concernait les femmes; chaque famille avait un lot où elle pouvait récolter. Les procédés de préparation du genêt (technique plutôt rare) sont décrits attentivement. - Nuri Gogaj décrit les techniques de culture du lin dans une région proche de la ville de Shköder, depuis les semailles jusqu'à son utilisation dans

les métiers à tisser. - Le charbon de bois préparé dans une région proche de Shköder, forme l'objet de l'article de Eljaz Bushaj, qui note les changements techniques intervenus avec le temps. Les ressemblances avec les techniques utilisées ailleurs en Europe, et ceci même jusqu'en Occident, sont surprenantes. - Gjenovefa Millonashi expose les procédés traditionnels de travail dans l'agriculture d'un village de l'Albanie du sud. En analysant les relations entre les grands propriétaires et les paysans elle retrouve un partage de la récolte qui répète une proportion habituelle pour l'Europe Orientale; un tiers pour le propriétaire, deux tiers pour le paysan qui a travaillé. Les outils de travail sont aussi présentés.

P. H. St.

Adrian Fochi. Paralele folclorice. Coordonatele culturii carpatice. Bucarest, 1984, 325 pp., index des noms de personne; les éditions Minerva.

Elève de Tache Papahagi et de Petru Caraman, l'auteur n'est pas à son premier essai, et ses publications sont aujourd'hui largement connus et cités. Dans le présent ouvrage il commence par faire oeuvre d'historien et de sociologue; en effet, il présente la zone au nord des Carpathes, zone qui se situe en plusieurs pays, et qui a fait couler beaucoup d'encre, surtout en relation avec ce qu'on s'est plu appeler "la question valaque". Il s'agit du groupe de bergers valaques parti de Transylvanie et qui, ayant traversé le sud de la Pologne et l'Ukraïne Transcarpathique, arrive au centre de la Tchécoslovaquie. L'auteur définit et délimite de manière rigoureuse la zone avant de commencer la description comparative de son sujet. Il trouve ainsi de nombreux parallèles entre le folklore des diverses populations carpathiques. On retrouve le même caractère comparatif de la présentation qui présidait à la structure d'un de ses anciens ouvrages, consacré aux ballades en Europe du Sud-Est. Il aboutit à la conclusion que, en ce qui concerne la littérature orale, la Roumanie constitue une zone à part, importante, de l'Europe, et non pas un appendice d'autres zones européennes. Les caractéristiques de la langue roumaine contribuent à donner un caractère particulier à cette littérature.

Les faits analysés par Adrian Fochi pourraient être confirmés par l'étude d'autres éléments, comme le costume, la maison, la poterie, les coutumes, mais leur exposé nécessite un cadre plus large.

P. H. St.

Dinu C. Giurescu. Istoria ilustrată a Românilor. Bucarest, 1981, 640 pp.; les éditions Sport-Turism.

Il s'agit d'un ouvrage important, dont le texte (640 pp.) est accompagné par de nombreuses illustrations en noir et blanc et en couleur. Il serait inutile sinon impossible de résumer les faits présentés dans le texte, mais il me semble intéressant de mettre en lumière quelques idées essentielles de l'auteur.

Au début il y a une présentation d'ensemble de l'espace géographique habité par les Roumains; sont présentes toutes les régions roumaines, inclusivement celles qui, comme la Bucovine et la Bessarabie, ne font plus partie de la Roumanie, mais faisaient part organiquement durant l'histoire des Roumains. La préhistoire, l'antiquité et la période des

grandes migrations, occupent approximativement un sixième de l'ouvrage. Les 13e et 14e siècles, période de formation des principautés roumaines forment un autre chapitre. La période comprise entre le 14e et le 18e siècle forme l'objet de plusieurs chapitres; on y présente les réalités politiques, les réalités économiques et sociales, la culture; dans l'ensemble, cette période couvre un tiers de l'ouvrage. On remarque le point de vue complexe de l'auteur, qui, en plus des chapitres habituels aux ouvrages historiques, ajoute de riches informations prises aux ethnologues, aux sociologues, aux historiens de l'art. C'est un point de vue qu'il respectera aussi dans les chapitres suivants.

La Roumanie dans les temps modernes (1821-1918) arrive à l'unification de ses trois grandes provinces, jadis séparées et soumises à l'autorité des empires voisins, russe, autrichien et ottoman. L'époque contemporaine va jusqu'en 1939, début de la deuxième guerre mondiale; elle est suivie par la description de la Roumanie dans la deuxième guerre mondiale et dans un dernier chapitre, de la Roumanie socialiste.

Un deuxième élément qui doit être signalé est le souci permanent de situer l'histoire des Roumains dans le cadre plus large de l'histoire européenne. Les pages quitraitent ces aspects sont nombreuses; c'est le cas des parallèles faits entre la formation des principautés roumaines avec l'évolution similaire de l'Irlande, de la Moravie ou de la Pologne (pp. 85-86); c'est le cas dans la présentation de la formation du peuple roumain entre les siècles 4 et 14, et la formation d'autres peuples européens, de caractère romanique, slave ou germanique (pp. 120-122). A chaque fois que cela devient nécessaire on situe les Roumains dans l'ensemble politique du temps (pp. 123-126 par exemple); on le fait aussi pour la vie économique (pp. 383-406 et 463-481).

Bien entendu, l'ouvrage a en plus les attraits normaux pour une présentation pour laquelle les images ont une place importante.

P. H. St.

Ioan Godea. Zona etnografică Beiuş. Bucarest, 1981, 138 pp., illustrations en noir et blanc et couleur, glossaire, résumés anglais, français et allemand, bibliographie sélective.

L'auteur connaît à fond sa région, on le sent à travers chacune des pages de son ouvrage. Si le livre suit en général le plan des autres ouvrages parus dans la même collection, le présent ouvrage est d'une meilleure qualité que celle habituelle. On présente à tous de rôle le milieu géographique, les travaux, la ferme paysanne, la maison, les monuments d'architecture, le costume, les coutumes. On sent dans les pages du livre que l'auteur résume son savoir; le chapitre sur les églises en bois par exemple est une petite partie des ouvrages importants et amples que Ioan Godea a publié sur cette catégorie de monuments.

P. H. St.

Altan Gokalp. Têtes rouges et bouches noires. Une confrérie tribale de l'Ouest anatolien. Paris, 1980, publié par la Société d'Ethnographie, avec le concours du CNRS; 255 pp., index, dessins.

Une passionnante présentation d'un groupe nomade qui vit en Turquie, les Çepni, chiites désignés aussi par le nom de Kizilbaş (têtes rouges).

Après avoir situé son groupe au point de vue de ses origines et de son histoire, l'auteur insiste sur trois aspects; la structure sociale (institutions politiques, parenté), l'économie et la religion. Des relations évidentes existent entre ces aspects. L'étude minutieuse et précise de la parenté et de sa nomenclature, lui permet de rapprocher son groupe des sociétés vivant ailleurs dans le monde.

P. H. St.

LIDOVA KULTURA A SOUČASNOST. Collection publiée sous la rédaction du professeur Vaclav Frolec.

Cette collection présente les domaines étudiés habituellement par l'ethnologie, tels qu'ils ont été observés de nos jours dans les villages de la Tchécoslovaquie. Il s'agit d'une collection de haute valeur scientifique et qui intéresse tant sur le plan de la tradition que sur celui des changements qui s'opèrent aujourd'hui en Tchécoslovaquie.

Le septième volume est intitulé Lidová stavebni kultura v Československy Karpatech. A Přilehlých územich (Brno, 1981, 370 pp, 183 illustrations). Comme les autres volumes de la collection, il est publié par Nakladetelstvi Blok v Brne et comprend de nombreuses illustrations, de même que des résumés en russe, allemand, anglais et français. Ce septième volume traite de l'architecture populaire carpathique; des aspects variés sont présentés, tels les sources d'information archéologique et historique la terminologie, les techniques, l'évolution verticale des maisons, la famille comme facteur déterminant, les intérieurs, les décors, les croyances en relation avec la maison.

Tout aussi intéressant est le 8-ème volume, intitule Výroční obyčeje. Soočasný stav a proměny (1982, 360 pp, 60 illustrations noir et blanc). Il étudie les coutumes annuelles contemporaines dans les trois provinces de la Tchécoslovaquie, la place des coutumes dans l'ensemble culturel du pays, les relations avec la vie sociale, le rôle des groupes de jeunes, les personnages masqués; suit la description de ces coutumes dans plusieurs villages. L'étude signée par Vaclav Frolec est accompagnée par des cartes établies sur la base d'un questionnaire, cartes qui apportent un complément précis au texte de l'auteur et permet de voir de manière exacte lesquelles parmi les coutumes se maintiennent ou sont en voie d'extinction.

Le neuvième volume est intitulé Svatebni obřad. Současný stav a proměny (1983, 318 pp., 58 illustrations noir et blanc); il présente la cérémonie du mariage telle qu'elle se déroule actuellement. Il s'agit encore une fois d'un recueil d'articles tout aussi variés qu'intéressants; le mariage comme indicateur pour la connaissance d'une société, les aspects téatraux de la cérémonie, la place de ces coutumes dans l'ensemble des coutumes, l'érotisme, le festin, les dons. Suit une description de cas.

P. H. St.

Dimitrios S. Loukatos. Ta kalokairina. Athènes, 1981, 176 pp.

Le professeur Loukatos, président de la société d'ethnologie (laographie) grecque est bien connu dans son pays et à l'étranger par ses nombreuses et intéressantes publications. Le présent ouvrage est le troisième d'une série de quatre volumes qui décrivent les coutumes et les fêtes traditionnelles du cycle annuel grec. Les deux premiers sont Christougienniatika ke ton giorton (qui traite de la période des fêtes du Noël) et Paschalina ke tis Anixis (qui traite des fêtes du printemps et des Pâques). Le troisième volume, dont il est question plus bas, décrit les coutumes et les fêtes traditionnelles de l'automne; il comprend un recueil d'anciens articles mis à jour avec des informations récentes.

Le livre est divisé en quatre parties; la première commence par la fête de Constantin et Hélène (le 21 mai), grande fête de l'Eglise orthodoxe; elle est accompagnée par des pratiques magico-religieuses. Ainsi, les refugiés grecs de Romilie (originaires de Bulgarie) pratiquent les Anastenaria; ils marchent nu pieds sur des charbons ardents tout en portant dans leurs bras les icônes des deux saints "égaux aux apôtres". La coutume des Anastenaria a été étudiée à plusieurs reprises par les spécialistes. Leur caractère exceptionnel attire de nombreux touristes qui visitent à cette occasion les villages du nord de la Grèce. Il s'agit d'un rite de passage qui se déroule dans la période précédant le solstice estival.

Le mois de juin a aussi ses fêtes religieuses, parmi lesquelles celle de St. Jean le Klidonas (ou Lambadaris) le 24 juin est la principale. Elle este l'une des fêtes qui gardent le mieux les caractères païen; à cette occasion l'on observe en de nombreuses régions de la Grèce la coutume de sauter par dessus le feu. Les couronnes de fleurs préparées à l'occasion du premier mai sont brûlées à ce moment. Cette coutume a inspiré les hommes de lettres grecs qui l'évoquent souvent. Ce même jour, au nord de la Grèce, en Thrace, se déroule la coutume des petites nymphes ("niofules"), moment où les jeunes filles essayent de deviner qui sera leur mari. La moisson , qui a lieu toujours au mois de juin, est accompagnée par des pratiques magico religieuses destinées à assurer la fécondité des champs.

Lorsque l'été est bien avancé, au mois de juillet, il y a beaucoup de fêtes importantes. Le 17, fête de Ste Marina, protectrice des enfants malades, est fêtée par les agriculteurs. Le 20, jour de Saint Elie, est aussi une fête importante; ce saint a des chapelles sur les sommets et protège les bergers. Son culte mélange des croyances-anciennes grecques, juives et néo-grecques; le saint a probablement pris la place du roi soleil, père des dieux grecs, Jupiter ou Apollon. A cette occasion les bergers font des prévisions de caractère météorologique. - Le 26 juillet c'est la Sainte Paraskévi et le 27 Saint Panteleimon, les deux importants saints guérisseurs.

Le mois d'août annonce l'arrivée prochaine de l'automne; il est dominé par la fête de la dormition de la Vierge (le 15 août). Les croyants jeûnent pendant les 15 jours qui précèdent. C'est le moment où se déroule la fête des serpents à Markopoulo (Céphalonie); les serpents sortent de terre le 15 août et sont considérés comme ayant un caractère sacré, croyance

qui remonte à l'antiquité.

Dans la dernière partie du l'vre, consacrée au tourisme d'été, l'auteur accorde une attention particulière aux éléments folkloriques modernes. Il attire l'attention du lecteur sur l'ethnologie moderne de la province et de la ville grecques en affirmant entr'autres que la laographie n'est pas quelque chose de statique. Elle est une connaissance du peuple, qui conduit à l'apprécier et à le mettre en valeur (p. 148). Comme de nos jours le tourisme officiel est en rapport avec le folklore, il faut que l'Etat protège la culture qui vit en Grèce.

Andromaque Oekonomou

Dimitrios S. Loukatos. Ta ftinoporina. Athènes, 1982, 206 pp.

Cet ouvrage est le dernier d'une série de quatre volumes qui présentent les coutumes rattachées au calendrier en Grèce. Il réunit plusieurs articles anciens et mis à jour, et des articles récent de l'auteur.

La saison coutumière de l'automne comme celle de l'été est moins intéressante que les autres saisons, en ce qui concerne les fêtes. Mais, affirme l'auteur, il faut accordet l'attention néc"ssaire même à ces petites fêtes. La connaissance des coutumes nous sert aussi pour connaître manière de vivre des générations précédentes. C'est la laographie qui, en étudiant les coutumes qui aidaient moralement les gens du passé, contribue à cette connaissance. Le mot ftinoporo désigne la saison où les fruits disparaissent. C'est la saison où le producteur, le paysan, doit prendre soin des provisions pour l'hiver qui approche. Le paysan a peur de l'imprévu; son affection pour les saints qui ont une influence sur les cultures et l'élevage, doit lui assurer ce dont il a besoin, car les saints vont l'aider.

Le livre est divisé en trois parties correspondant aux trois mois de l'automne. Le mois de septembre est celui des vendanges; pour l'Eglise il est aussi le premier mois de l'année, moment respecté aussi par les paysans. Dans bien des régions de la Grèce on pratique des coutumes (le jour du premier septembre) qui doivent assurer le bonheur pour toute l'année qui suit. Trois sont les fêtes les plus importantes du mois: la naissance de la Vierge, l'exaltation de la croix, l'ascension de Saint Jean le Théologue. Les trois sont importantes pour la vie agricole; par exemple, celle de la Vierge coïncide avec la récolte des noix et concorde avec l'organisation des foires commerciales dans toute la Grèce. Demetrios Loukatos constate que toute foire, à n'importe quelle saison, coïncide avec une fête religieuse. - Le 14 septembre, l'exaltation de la sainte croix, est accompagné par de nombreuses légendes et traditions populaires. Pour les agriculteurs ce jour est un commencement béni de la nouvelle année, et en même temps de leurs semailles. Jadis, ce jour-là on enterraie le "Lidinos", symbolisant l'été. - Pour l'ascension de Saint Jean le Théologue le comportement populaire est proche du modèle de l'Eglise. En plus on implore le saint pour avoir de bonnes vendanges. - Démétrios Loukatos que le mois de septembre est aussi le commencement de l'année scolaire, avec tout ce que cela comporte pour la vie sociale.

En octbore on laboure la terre et on continue les semialles; les coutumes qui accompagnent ces travaux sont nombreuses. La fête de Saint

Démètre, le 26 octobre, est bonne pour les travaux agricoles; on ouvre les tonneaux et on commence à déguster le nouveau vin; on habille la maison des tissus nécessaires pendant l'hiver. On se prépare à recevoir les membres de la famille qui travaillaient au loin, comme les bergers par exemple, les ouvriers, les commerçants, les marins; en plus c'est un jour béni pour les mariages. Le jour de Saint Démètre et celui de Saint Georges (au printemps) sont choisis pour organiser des élections dans les villages (le conseil du village). Aux mêmes dates les Turcs réglaient leurs impôts avec les sujets chrétiens de l'empire. A la Saint Démètre on organise des foires; les groupes coopérateurs la célèbrent avec faste. C'est alors que les bergers descendent avec leurs moutons de la montagne vers la plaine. On conclut des accords pour les pâturages, et les bergers accomplissent des rituels magico-religieux.

Novembre annonce l'hiver; chacun fait des provisions. On organise la cueillette des olives et des veillées ("nyhteria"). A l'occasion des veillées on s'aide au travail et on s'amuse; c'est une occasion pour les voisins, les familles le village tout entier, de nouer des bonnes relations, relations qui ont aidé les générations précédentes à résister au malheur, tout en enrichissant la littérature populaire de chansons, de devinettes, de fables, de contes. Ces véillées étaient des vrais foyers culturels où chacun enseignait ou apprenait quelque chose. - La fête de Saint Philippe, le 14 novembre, avertit les agriculteurs que le temps passe et il faut finir avec les semaihles. - Le 21 novembre est la fête de la présentation de la Vierge.

A la fin de l'ouvrage il y a une annexe consacrée aux travaux de quelques étudiants grecs ayant collecté des informations sur leur région d'origine et concernant les traditions populaires en rapport avec les fêtes de l'automne.

Fotini Tsibiridou

Vasil Marinov. Saraskijat zanaiat v B'lgarija. Istorisco-etnografsko izledvane. Sofia, 1982, 229 pp., illustrations en noir et blanc, résumés russe et allemand; les éditions de l'Académie Bulgare des Sciences.

Vasil Marinov est l'un des grands noms de l'ethnologie bulgare et ses nombreux ouvrages lui assurent une place de choix dans le monde scientifique. Il s'attaque cette fois à un sujet difficile par la rareté des informations le concernant et aussi pa le désir de l'auteur de ne pas se limiter à la description de quelque cas isolés mais de présenter la question sur l'ensemble du territoire bulgare. La sellerie (selles et harnachements de chevaux) avaient une place importante par le passé; l'auteur remonte donc dans l'histoire couvrant surtout l'époque où les informations ethnographiques et celles historiques se rejoignent et arrive avec ses observations jusqu'au monde contemporain. Les sources archéologiques, les documents écrits du passé du passé sont à la base du texte de la première partie de l'ouvrage. Un autre chapitre analyse l'organisation des corporations; on apprend quels ont été les grands centres de sellerie de la Bulgarie, leurs technique de travail, les régions où on vendait les produits, l'évolution des techniques et l'apparition des outils modernes. Une liste des maître ayant travaillé conclut un volume précieux par sa qualité.

P. H. St.

Mihail Mihalcu. Valori medievale românești. Bucarest, 1984, 166 pp., glossaire, résumé anglais, 63 illustrations; préface de Răzvan Teodorescu; les éditions Sport-Turism.

L'art roumain du passé, celui des villes comme celui des villages, a formé l'objet de nombreux ouvrages. Et si en général les techniques de travail du 19-e et 20-e siècles sont connues pour les villages, ce n'est pas le cas pour celles de l'ancien art des villes où l'absence persistente d'études sur les techniques rend les recherches difficiles. C'est le mérite de Mihail Mihalcu d'avoir ouvert une large voie dans cet domaine; après plusieurs articles consacrés à l'un ou l'autre des aspects liés à la technique de la peinture religieuse surtout, il publie ici un volume dont la richesse et l'inédit retiennent l'attention. Artistes paysans ou artistes citadins, moines ou laïques, sont observés dans leur démarche; sur un sujet peu connu il offre des informations où la richesse va de pair avec l'intérêt. Les matières premières, la préparation des couleurs, la manière de peindre, les ateliers de peinture, trouvent une place dans le livre. Des comparaisons suggestives avec les techniques utilisées ailleurs enrichissent l'ensemble. C'est un ouvrage dont l'historien d'art ne devrait plus se passer.

P. H. St.

Iordan Datcu. Dicționarul folcloriștilor. II. Folclorul muzical, coregrafic și literar românesc. Bucarest, 1983, 247 pp.; les édition Litera.

Un ouvrage dont l'utilité n'est plus à souligner; les auteurs ayant étudié le folklore roumain (musique, danse, littérature) sont signalés par ordre alphabétique, accompagnés par les données essentielles de leur vie, leur activité, leurs publications. C'est le mérite de l'auteur d'avoir transformé une énumération sèche en une véritable étude de chaque personne qui est présentée. Son savoir est doublé par le sérieux du travail; en effet, pour recueillie une telle masse d'informations, les ordonner, les rendre intelligibles, éviter les imprécisions, il lui a fallu probablement un long et patient effort. Le lecteur en profitera, car il s'agit d'un excellent instrument de travail.

P. H. St.

Achim Mihu. Meandrele adevărului. Cluj-Napoca, 1983, 303 pp.; les éditions Dacia.

Sous ce titre mystérieux (les méandres de la vérite), l'auteur groupe 38 articles dont les méandres sont tellement nombreuses qu'il est difficile de s'y retrouver. Je retiens de l'ensemble ce qui est le plus près de mes préoccupations, la contribution de l'auteur à une dispute opposant des hommes de science roumains, spécialistes des sciences sociales, à des ignorants "folkloriques" qui, n'ayant jamais étudié les sciences sociales, ni les traditions folkloriques, les connaissent par la télévision. Les mystificateurs du folklore foisonnent et prétendent remplacer l'authenticité par des créations personnelles; on prétend même faire la philosophie du folklore tout en ignorant le folklore lui-même. Achim Mihu se demande (p. 200 et sq.) si de pareils apprentis sorciers existent de nos jours: oui, oui, ils sont nombreux, l'auter des méandres

présentées dans le livre pouvant être considéré membre honorifique. Il conteste l'une des affirmations généralement reconnues aujourd'hui (et soutenues avec force par l'Ecole roumaine de sociologie depuis les années vingt), c'est-à-dire qu'on ne peut pas faire de la sociologie en restant derrière son bureau, qu'il faut connaître la réalité sociale, et que tout homme de science doit connaître les faits avant de faire la philosophie de ces faits. Quoique l'auteur puisse en penser, il n'y a pas d'un côté les gens qui recueillent les faits, et de l'autre ceux qui, situés sur un piédestal (en ivoire?) font une oeuvre spirituelle supérieure, car ils sont philosophes. Au contraire, ce sont les premiers seulement, ceux qui connaissent à fond les faits, qui peuvent passer à la synthèse et à la philosophie de ces faits. Achim Mihu aboutit à une conclusion qui ferait tressaillir tous ceux qui ont essayé de sortir la sociologie du domaine de la philosophie pour l'installer parmi les sciences: "De nos jours, la recherche sur le terrain, selon mon opinion personnelle, au moins dans le domaine du folklore, n'a plus l'acuité et les résonnances de la fin du premier quart de notre siècle" (p. 204). Si par ces mots il veut dire que le folklore a changé, personne ne peut le contredire, mais Achim Mihu justifie ainsi l'affirmation qu'on peut faire abstraction du terrain. D'ailleurs, d'autres affirmations du même genre l'accompagnent. Et pour excuser ceux qui sont ses idôles philosophiques, il nous dit qu'"ils n'ont pas utilisé seulement la méthode de l'observation directe" (p. 206); comme si ils l'avaient jamais utilisée, cette observation directe!

Les choses deviennent passionnantes au moment où, après avoir combattu l'idée que le terrain est obligatoire pour qui veut faire de la sociologie, il expose lui-même dans un unique et précieux chapitre les résultats d'une enquête personnelle de terrain. Il aurait, certes, mieux fait de s'avstenir, car, après avoir parcouru ce chapitre on comprend bien qu'il n'aime pas la recherche de terrain.

Le chapitre s'intitule "Une noce sur la vallée de la Frumoasa"; l'auteur commence par nous dire - divine surprise - que "la noce est dans la vie de ceux qui se marient, dans la majorité des cas, un évènement unique, ayant des conséquences tout à fait importantes" (p. 286). Il continue en débitant des vérités tout aussi poignantes et inédites: "C'est en même temps un fait social qui donne naissance à la plus importante des unités sociales, la famille". Voici l'origine de la famille, la noce. Pour prouver son savoir, il énumère des personnes qui, selon lui, ont étudié la noce chez les Roumains et cite des noms glorieux qui se sont illustrés en d'autres domaines et jamais dans la recherche sur la noce ou sur la famille. En fait, en les citant, il veut prouver ses sentiments patriotiques. Il cite des noms de sociologues par exemple, Gusti entr'autres. Je serais heureux d'apprendre quelles sont les études de Gusti sur la noce? Tout naturellement, il oublie de citer les noms de ceux ayant écrit les ouvrages fondamentaux sur la noce chez les Roumains, mais ceci n'est qu'un détail.

Après cette introduction "culturelle", il passe à la partie "terrain". 12 années avant la parution du volume l'auteur a fait un terrain, il a observé une noce, même deux. Il nous fait part de ses techniques de travail,

"observation participante" (les débutants raffolent des termes qui font "scientifique") et "informateurs-clé". Les informateurs-clé n'ont rien à voir avec les serrures, il s'agit tout simplement du frère de la mariée (il n'a pas interrogé la mariée probablement pour ne pas avoir des ennuis avec le mari) et d'une femme qui a aidé "presque tout le temps" à la cuisine, et deux serveurs intitulés pompeusement "membres des équipes qui servent", cela fait démocrate. Il distingue les informateurs clé des informateurs "banals" ("obişnuiţi"), le frère de la mariée et la femme qui assiste "presque" tout le temps étant des informateurs non-banals, donc extraordinaires. Le point de vue de l'étude est, dit-il "essentiellement sociologique", un sociologique qui reste indéfini. Il affirme aussi qu'il ne fera pas une "description du phénomène mais une analyse", l'analyse ne comportant pas selon lui des descriptions. Cette analyse doit aboutir à "quelques propositions, relativement abstraites, qui doivent dévoiler dans une forme plus proche son essence" (le mot "son" se rapporte au mot phénomène, qui à son tour se rapporte à la noce). Résumer le mariage en quelques propositions relativement abstraites? En voici quelques-unes:

"Une cuisinière a prépare tous les plats (elle a reçu 1000 lei pour son travail), aidée par 12 aides...pour préparer les plats on a utilisé 150 kg viande de porc, 60 poules, 230 kg viande de boeuf, 120 oeufs seulement pour les nouilles /détail qui prouve la qualité de l'observation participante/, 30 kg fromage..." (p. 291). J'arrête ici la longue liste des constatations "relativement abstraites" et "essentielles".

Des détails importants échappent à notre savoir: on ne sait pas par exemple si l'auteur a bien mangé et si l'observation directe sociologique présente au moins à cet égard des avantages sur la philosophie. On aimerait bien mettre en valeur d'autres observations de même nature, mais il est difficile d'en choisir car l'article regorge de vérité qu'aurait pu énoncer Monsieur de la Palisse.

Quand même, encore un passage, car il serait dommage que le lecteur ne puisse en profiter. Selon Achim Miu, l'argent reçu en cadeau lors de la noce "récompense les mérites différents des mariés, et ainsi il les stimule eux et les autres jeunes qui se trouveront dans un avenir plus ou moins proche dans la même situation d'avoir des bons résultats dans leur activité, à se comporter de manière correspondante avec ceux qui les entourent, avoir un profile ethique irréprochable, etc". Cet argent "ne veut pas promouvoir l'égalitarisme qui estompe les différences de valeur dans le travail, dans le comportement ethique et civique sésisable parmi les jeunes qui se trouvent devant le mariage" (p. 290). Il s'agirait donc d'un argent pur, hautement moralisateur, et non pas d'un argent sale. Ce ne sont pas des passages tirés d'un livre de morale mais des slogans éducatifs à la mode qui n'ont rien à voir avec le phénomène observé.

Il est vrai que l'argent recueilli à cette occasion est soumis à toute sorte de règles; l'ordre dans lequel on le donne, son montant, la personne qui le reçoit, celle à qui il appartiendra, - tout ceci est bien intéressant à observer, mais n'a aucun rapport avec les phrases moralisatrices citées, qui ne sont que des méandres. Sans entrer dans le dé-

tail, on peut poser à l'auteur deux questions. Est-ce que le parrain, qui donne de l'argenten premier, le donne parceque son filleul a obtenu de bons résultats au travail, ou parceou'il est son parrain, qu'il doit lui donner beaucoup d'argent; qu'il ne peut pas procéder autrement car il se rendrait ridicule et parcequ'il casserait le montant des sommes qui seront offertes par les autres participants? Et, une fois venus à la noce, les convives font encore des calculs sur le comportement ethino-professionnel des mariée, où est-ce qu'ils donnent de l'argent selon les règles et en rapport avec les relations de parenté, d'amitié, d'intérêt, de réciprocité, qui jouent dans le village et qui sont connues à tous?

...et 130 pains, chacune ayant au moins 3 kgs...et 1100 escalopes panées...et 800 litres de vin, etc, etc etc... Des Pantagruels, quoi, mais "relativement abstraits".

Si tacuisses...

Fl. B.

MONUMENTET. 2, 1982 (24). Tiranë, 160 pp. Publié par Ministria e arsimit dhe e kulturës.

Le volume est consacré aux problèmes de l'architectuer urbaine albanaise; il commence par l'article signé Emin Riza. L'auteur définit les traits généraux de la maison urbaine albanaise. Il considère les études régionaux suffisamment riches pour essayer de faire une étude d'ensemble. Cette architecture qu'il appelle populaire fait partie de la création populaire. Il met en lumière le rôle des conditions sociales, de celles économiques, de l'histoire, sur la formation de telle ou telle architecture, car les exigences fonctionnelles changent en conformité avec la formation économique et sociale" (p. 22). Il observe l'emplacement des cours et celle des chambres d'amis; il analyse la manière dont les pièces ayant différentes fonctions groupent autour d'elles le reste de la maison et décrit les variantes régionales. Il signale le groupement par quartiers des maisons appartenant à des personnes apparentées. La période comprise entre le 17e et le 19e siècles semble présenter les caractères les plus clairs; les ressemblances avec les maisons balkaniques appartenant à d'autres peuples sont signalées en même temps que les particularités albanaises.

Isuf Sukaj observe avec finesse cette même architecture urbaine dans la ville de Kavaja, ville qui a une longue histoire. Les données les plus précises sur son passé appartiennent au 17-ème siècle, époque où on distingue quatre quartiers d'habitation. Comme bien d'autres villes de l'époque, elle a été influencée par le milieu enviro-nant, où l'économie agricole joue un rôle important. La ville devient ainsi le centre administratif et marchand d'une région agricole. La partie la plus importante est le bazar, situé au centre; les boutiques spécialisées sont groupées; la maison de l'artisan ou du commerçant peut être ensemble avec le magasin ou isolée. Des places, des auberges, des temples, une tour de l'horloge, s'ajoutent et forment l'image habituelle d'une ville balkanique.

Stilian Adhami analyse le bazar d'une autre ville, Përmët. La composition du plan du bazar, les incendies qui l'ont ravagé, la composition des boutiques (ayant par exemple au deuxième étage une habitation ou au contraire un dépôt), tous ces détails font revivre l'aspect et l'atmosphère du passé. Au bazar construit font pendant des bazars en plein air organisés les jours de marché.

Robert Ballauri décrit deux maisons de la ville de Korça telles qu'elles étaient au 19-ème siècle; l'une d'entre elles a des caractères fortifiés. Les deux exemplaires sont typiques pour l'architecture qui a fleuri en Albanie et ailleurs aussi dans le cadre de l'empire ottoman. Ceci n'échappe pas à l'auteur qui aborde des problèmes comparatifs, comme par exemple celles des maisons baroques à plusieurs niveaux, qui témoignent des contacts avec le centre et l'occident de l'Europe. Les deux constructions observées étant en partie ruinées, l'auteur reconstitue leur composition originaire.

Genc Samimi présente les mezzanines de Berat: espaces ouverts la plupart du temps, situés souvent à proximité de l'entrée des maisons, on le décore souvent de fleurs, ce qui n'est pas sans rappeler le tchardak d'autres régions balkaniques. L'emplacement et l'accès de cet espace lui permettent de faire des classifications suggestives.

Dans la ville de Gjirokastra, un mètre carré de toit doit évacuer annuellement 1700 litres d'eau, ce qui pose des problèmes difficiles aux constructeurs. Ilia Papanikola découvre - à la suite d'une observation attentive - quels sont les procédés techniques ayant rendu par le passé les constructions locales si saines, si bien défendues contre l'humidité. Elles concernent également la manière de construire les toits et d' édifier les parois des maisons.

Mark Tirta recueille les motifs décoratifs inscrits sur les pierres formant les entrées, les encoignures extérieures des murs, les cheminées, et même sur des monuments funéraires. Il identifie ainsi les motifs et explique leur origine. Le sapin, les seins ou le serpent se rattachent à des croyances; les figures humaines sont en rapport avec l'ancêtre d'un groupe; les mains sont considérées comme représentant le maître de la maison, une alliance, l'hospitalité, ou même le maître graveur; s'ajoutent des symboles de l'hospitalité, de l'esprit guerrier, du patriotisme. Enfin, quelques motifs décoratifs sont comme une signature du maître constructeur.

Le volume en son ensemble est intéressant; il exprime de manière évidente les progrès faits dans l'étude de l'architecture albanaise tant par l'Institut des monuments culturels, que par l'Institut de la Culture Populaire.

N. K. Moutsopoulos (éditeur). Travaux pratiques. Maison paysanne aux villages près de Thessalonique. Habitation secondaire-hôtel-hôtellerie. Thessalonique, 1981, 302 illustrations noir et blanc.

L'ouvrage est publié sous la rédaction du professeur N. K. Moutsopoulos et dans le cadre de la Faculté d'Architecture de l'Université Aristote de Thessalonique. La présente étude s'ajoute à une longue liste

de publications signées ou dirigées par Moutsopoulos, qui a ainsi enrichi la bibliographie concernant l'architecture grecque traditionnelle, rurale ou urbaine. Des relevés précis, des données d'ordre historique, facilitent la connaissance d'une architecture qui caractérise surtout les régions du nord de la Grèce, architecture apparenté à celle d'autres régions balkaniques. Le présent recueil est le résultat des travaux pratiques faits par les étudiants en architecture, dans des villages voisins de Thessalonique, villages qui sont en train de disparaître. Les plans comprennent habituellement un rez-de-chaussée qui sert de grenier ou de cave; les pièces habitées et celles où on dort se trouvent à l'étage. Cette organisation des plans ressemble avec les plans d'autres régions de la Grèce. Le travail ne s'est limité à faire des relevés, mais est allé loin afin de connaître les principes suivis dans les techniques de construction, l'organisation des intérieurs, la vie de la construction et des gens qui l'habitent. Un travail bienvenu qui intéresse également les architectes, ceux qui s'intéressent à la culture populaire ou ceux qui veulent reprendre les principes des architectures du passé pour les utiliser dans des constructions modernes.

P. H. St.

N. K. Moutsopoulos. <u>I arhitektoniki mas klironomia. Notre héritage architectural. Essai sur la restauration et la sauvegarde des monuments de l'architecture vernaculaire grecque</u>. Thessalonique, 1983, 311 pp., bibliographie, 251 illustrations en noir et blanc.

Le livre est un recueil d'articles, d'études et de conférences qui couvrent la période comprise entre 1965 - 1980. ils concernent la sauvegarde et la restauration des monuments populaires grecs et sont accompagnés par des conseils adressés aux architectes. L'auteur considère qu'avant tout un architecte doit tenir compte de l'environnement, un site extrêmement varié, de même que de l'histoire. Il y a toujours eu une volonté dans le choix d'un site. Il est nécessaire de trouver les moyens de protection contre les accidents, incendies, construction de routes, sinon le monument risque de perdre sa personnalité. Il conseille donc aux architectes de prendre conscience avec sensibilité des moyens de sauvegarder un site, construit ou non.

Or, il y a un manque d'intérêt dans la société grecque envers les sites nationaux, surtout concernant l'architecture populaire; ceci est dû à un manque d'éducation, à la hausse brusque du niveau du peuple, à des problèmes d'ordre économique, à la bureaucratie, - qui aboutissent à une acculturation des milieux traditionnels. Afin d'empêcher une évolution pareille, Moutsopoulos publie une série d'articles dans les journaux, participant en même temps à des congrès internationaux et en faisant des propositions. Les autorités politiques doivent comprendre qu'elles doivent promulguer des lois pour la sauvegarde des monuments d'architecture lois adaptées au mode de vie, aux besoins, à la structure sociale et historique de la Grèce, et non pas des imitations des lois d'autres pays.

Il propose la création d'un institut de la restauration et de l'entretien des monuments d'architecture, où des architectes et des techniciens spécialisés viendraient participer aux travaux et qui aurait comme but de s'occuper des monuments du Moyen Age. A cet égard, il propose aussi

la création d'un centre d'études pour former des spécialistes. Il faut lever les barrières séparant les sciences, afin de réunir des spécialistes venus d'horizons différents.

Le problème principal est de faire des études de bonne qualité. Une étude systématique d'une agglomération qui doit être restaurée, il faut connaître le nom, l'emplacement exact, les détails historiques et mythologiques, la géographie, les transports, les caractères architecturaux et ethniques. On doit reconstituer l'image de la société telle qu'elle était au moment de sa création, société en mouvement. L'étude de la typologie et du décor permettent de dégager les influences occidentales et orientales. Or, les études sur le passé sont insuffisantes, surtout si on veut connaître l'évolution dans le temps.

En classant certains sites ou agglomérations parmi ceux qui doivent être conservés, on crée une série de problèmes d'ordre économique et social. Il est par exemple nécessaire d'installer dans un site quelques personnes. Il faut choisir parmi les intellectuels, les artistes, ceux qui peuvent participer utilement à la réanimation de ces agglomérations. Il faut créer de nouvelles occupations et ressources, réaliser des centres d'études, d'artisanat, des musées vivants et des stations touristiques, trouver des animateurscompétents.

Pénélope Theologi

MUSEUM. STUDII ŞI COMUNICARI DE ISTORIE ŞI ETNOGRAFIE. Goleşti-Argeş, 741 pp., 1980, illustrations noir et blanc et couleur. Recueil publié par le Complexe Muséel de Goleşti.

Le musée de Goleşti a débuté avec une section d'histoire, installé dans la vieille demeure de la famille Golescu, en Valachie, famille ayant joué un rôle important politique et culturel, le musée s'est par la suite beaucoup développé. Son aggrandissement résulte de l'adjonction d'une section ethnologique de caractère spécial. En effet, à part une exposition dans quelques salles, le musée à édifié peu à peu une section en plein air consacrée à la viticulte et à la pomoculture. Des musées qui présentent la viticulture existent ailleurs en Europe, mais il est probable qu'aucun n'a une section en plein air d'une telle ampleur et intérêt. En effet, cette section (dont les débuts se situent à une vingtaine d'années en arrière) s'est vite développée, grâce à ses collaborateurs, dont les noms de Vasile Novac, Constantin Iliescu, Filoftei Vochin par exemple doivent être cités en premier. On ne saurait oublier le nom de Alexandru Mironescu, décédé en 1969, et dont les recherches sur les traditions viticoles de la Roumanie, faites avec la gentillesse et la patience qui le caractérisaient, ont contribué à l'édification du musée.

Les chercheurs du musée publié la collection Muzeum; le plus récen numéro vient ainsi accompagner l'activité pratique de la construction. Des installations de caractère technique, parfois des fermes toutes entières, donnent une vision d'ensemble pour la viticulture et la pomoculture roumaines. Les constructions ont été installées en évitant les déformations et les erreurs, car le musée comprend des constructions originelles et non pas des copies.

La revue Muzeum comprend des contributions venues de tout le pays et témoigne ainsi du désir de faire de Golești aussi un centre de recherches sur la viticulture et la pomoculture. La première partie réunit des études où est présenté l'histoire de la famille de Golescu; la deuxième comprend des études de caractère historique sur la viticultre en antiquité, dans l'histoire passée des Roumains, et arrive dans le monde contemporain. L'effort des auteurs d'utiliser conjointement les informations hostiruques à celles trouvées sur le terrain me semble tout à fait méritoire. La variété des points de vue doit être aussi signalée: la vigne en tant qu'occcupation, la vigne comme facteur détreminant d'une certaine architecture, comme élément décoratif, dans la mythologie, dans la littérature, dans la toponymie, dans les coutumes.

P. H. St.

Denise Pop. "Evolution d'un système vestimentaire dans les sociétés rurales de Roumanie". L'Homme, XXIV/1, 1984.

On remarque dès le début la densité des idées présentées dans l'article: en peu de pages on présente quelques-uns des problèmes essentiels des costumes roumains rustiques; il faut certes être un excellent connaisseur de ce costume pour le faire, et l auteur l'est. Ceci lui permet d'utiliser la bibliographie roumaine et de l'intégrer parmi les problèmes de caractère général du costume tel qu'il est étudie sur un plan international. Est-ce que le costume roumain évolue vite ou lentement? Y a-t-il des rythmes différents selon les pièces qui le composent? Comment évoluent les fonctions signifiantes? Par quoi, les relations avec les minorités nationales, ou le costume des seigneurs et des princes, se traduisent-elles? Et enfin, la présentation précise un aspect évident mais ignoré par les chercheurs, la transformation "du fait de costume en fait d'habillement".

P. H. St.

Elena Secoșan et Paul Petrescu. Portul popular de sărbătoare din România. Bucarest, 1984, 193 pp., glossaire, bibliographie, résumés anglais et français, 608 illustrations; editions Meridiane.

Un ouvrage dédié au costume porté les jours de fête par les Roumains, ouvrage signé par Elena Secoșan et Paul Petrescu, deux des meilleurs connaisseurs de ces problèmes et qui ont signé de nombreuses publications sur l'art populaire roumain. La première partie insiste sur les éléments ayant survêcu depuis l'antiquité; les auteurs ajoutent des éléments inconnus dont l'origine remonte aux Daces. L'histoire des régions roumaines se reflète dans les aspects ayant à l'origine la présence de populations étrangères, venues provisoirement ou pour plus longtemps habiter à côté des Roumains; ces aspects concernent aussi le costume. Malgré tout, l'unité fondamentale du costume roumain est évidente et ceci par-dessus les différences zonales. Les aspects unitaires et ceux régionaux sont présentés attentivement et avec précision. En même temps qu'on décrit un costume on délimite un région sur la carte, région qui correspond avec ce qu'on a appelé zone ethnographique. Les minorités nationales (Hongrois, Saxons, Turcs, Tatares, Lipovanes, Houtzoules, Csängo, comme aussi les Armân (Vlaques) balkaniques, parents proches des Roumains, sont présents dans l'ouvrage. Les illustrations sont riches, représentatives; le livre est bien illustré.

P. H. St.

STUDII ŞI COMUNICARI DE ISTORIE A CIVILIZAŢIEI POPULARE DIN ROMANIA. Sibiu, 1981, 2 vol., 266 + 322 pp., sous la rédaction de Cornel Irimie, Corneliu Bucur, Cornelia Gogolea, Hedwiga Ruşdea, résumés français, allemand et anglais.

Le musée Brukenthal de Sibiu a organisé depuis quelques années un musée en plein air à Dumbrava Sibiului, musée qui présente les techniques traditionnelles du passé. Les simples outils voisinent avec les installations techniques et même avec des fermes paysannes toutes entières, fermes appartenant à des artisans. Le musée est représentatif pour l'ensemble de la Roumanie, mais bien de ses éléments font partie d'une aire géographique vaste, parfois balkanique, parfois centre-européenne, parfois européenne tout court. Ainsi, lemusée est devenu un document précieux pour connaître le développement des sociétés humaines et de leur savoir.

Les collaborateurs du Musée on eu dès le début l'ambition de créer ici en même temps un centre de recherches; c'est ainsi que de nombreux articles ont été publiés par la revue Cibinium, sortie par le Musée Brukenthal. Les deux volumes cités dans le titre de c mpte-rendu font partie de ce même effort scientifique: on peut affirmer à juste titre qu'ils comprennent des contributions parmi les plus valeureuses qui ont été dédiées à ce sujet en Roumanie. Des spécialistes de formation diverse (ethnologues, historiens, archéologues, linguistes) ont apporté leur contribution dans le cadre d'un colloque interdisciplinaire d'histoire de la civilisation populaire de la Roumanie.

Les chapitres abordés (chacun groupant plusieurs articles) sont par l'énoncé même de leur titre en mesure de dobner des indications sur l'intérêt de l'entreprise: la civilisation populaire de Roumanie, la typologie en rapport avec les occupations agro-alimentaires, les techniques de travail des textiles, de l'os, de l'argile, de la pierre, du métal, les installations de l'industrie populaire alimentaire et textile, les transports, l'architecture. L'ensemble groupe 61 articles, précédés d'une introduction: la plupart sont d'excellente qualité et, il faut le souligner car ce n'est pas toujours le cas pour les publications dédiées aux techniques, l'illustration est claire, belle.

P. H. Stahl

I. D. Ştefănescu. Arta feudală în Ţările Române. Pictura murală şi icoanele de la origini pînă în secolul al XIX-lea. Timişoara, 1981, 271 pp., nombreuses illustrations en noir et blanc; publié par Mitropolia Banatului.

C'est le dernier livre signé par celui qui fut probablement le plus grand historien d'art roumain; l'ouvrage paraît après sa mort. Il redigeait le volume à 90 ans; par rapport à ses nombreuses publications antérieures n'a rien perdu de sa lucidité et de sa précision, ni de son intérêt. C'est le mérite de la métropolie du Banat et du métropolite Nicolae Corneanu d'avoir publié ce volume, et ceci malgré les difficultés posées par les nombreuses illustrations qui accompagnent le texte.

L'ouvrage unit les informations recueillies durant cinquante années de recherche, car l'essentiel de l'ouvrage est constitué par les observa-

tions de l'auteur sur des monuments qu'il a vus. L'ouvrage peut être classé comme histoire de l'art; mais "l'histoire de l'art est d'abord de l'histoire" affirme I. D. Ştefănescu. Les monuments qu il observe lui servent à découvrir la vie des gens du passé, de leurs idées, de leurs croyances. Pour déchiffrer les images fixées dans des icônes, il faut faire appel à des connaissances de théologie et de l'iconographie, et celles de l'auteur étaient exceptionnelles. Les qualités esthétiques même des icônes sont pour lui en rapport avec l'histoire et l'iconographie.

L'ouvrage couvre deux seulement des provinces de la Roumanie, la Moldavie et la Valachie (Ţara Româneascà) et comprend une introduction de caractère général où sont présentés les problèmes de l'originalité, de la tradition, des influences; suivent les chapitres dédiés à la peinture des églises en bois et ceux dédiés à la peinture des églises en pierre. La peinture murale et les icônes des deux provinces ont des chapitres dédiés aux églises rupestres (comparées avec les monuments similaires de l'Italie, de la Cappadoce, de la Bulgarie), aux églises en bois, à celles en pierre. Pour ces dernières, chaque monument forme l'objet d'une petite monographie. Les caractères généraux de l'iconographie de chaque région viennent en conclusion, de même que les pages dédiées aux techniques de travail et aux maîtres peintres. Le livre, par le grand nombre de monuments qu'il décrit, est aussi un inventaire de peinture religieuse; mais un inventaire où on apprend quelles sont les particularités de chaque pièce, quels sont les éléments communs, que représente chaque peinture, quelles sont les relations avec tel ou tel autre monument.

Un livre dont, de même que c'est le cas pour les publications plus anciennes de I. D. Ştefănescu, l'historien et l'historien de l'art roumain ne pourra plus se passer.

P. H. St.

Popi Zora. Embroideries and jewellery of greek national costumes. Athènes, 1981, 2e édition, 38 pp., 77 illustrations noir et blanc et couleur, glossaire, bibliographie; publié par le Museum of Greek Folk Art.

L'ouvrage est une édition de luxe, très belle, tant par sa présentation graphique que par les objets qui y sont reproduits. L'auteur présenté de manière synthétique et claire la tradition de la broderie dans les costumes (chemise, tableirs, coiffes, manteaux). Les différences régionales sont citées et concernent en même temps les broderies que la pièce du costume sur laquelle est faite cette broderie. Les bijoux (de même que les broderies) permettent par lètude de leur nom, de leur technique de travail, de leur décor, de découvrir l'histoire et les relations culturelles du passé.

P. H. St.

"LA RETIRADA PAYSANNE" DE PAUL PETRESCU

Florea Bulcu

Une récente étude, vieille de seulement onze années, a été publiée dans un volume consacré à l'histoire de la médecine roumaine. Son auteur, Paul Petrescu, évoque le parfum discret d'une partie cachée de la vie traditionnelle des paysans roumains. Malgré son importance, classée "art populaire", elle est passée inaperçue. Je m'empresse de réparer cette erreur en signalant sa parution et en l'accompagnant de commentaires. Comme toute discussion scientifique doit être basée sur des éléments concrets, je commence par republier (en traduction) le texte intégral de Paul Petrescu.

LA "RETIRADA" PAYSANNE.

Parmi les nimbreuses constructions des fermes paysannes roumaines, il y a une, partie de l'architecture populaire, qui n'a pas été traitée dans les travaux récents. Je l'ai appelée "retirada", nom inventé (et peut-être utilisé à l'époque) par l'un des médecins auteurs de monographies sanitaires et sociales, qui sont en même temps aussi ethnographiques (I. N. Manolescu - Igiena ţàranului. Bucarest, 1895). Le nom est une heureuse trouvaille pour désigner ce qu'on appele en langage moderne "groupe sanitaire" et qui dans le langage populaire est désigné de diverses manières, selon les régions, celle qui revient avec le plus d'insistance étant "umblàtoare" / mot difficile à traduire sauf par une périphrase, "celle qui vous fait marcher" - note du traducteur/. N. Manolescu a utilisé l'appellation de retirada peut-être par analogie avec l'italien "ritirata" appliqué à cette construction. Mais le docteur Manolescu décide trop vite que le paysan n'a aucune retirada, car dans mes nombreuses recherches j'ai remarqué la présence de cette construction, ayant une destination précise, construction qui présente des variantes, en rapport avec les matériaux utilisés et aussi avec les traditions historiques régionales. Il est probable qu'elles étaient plus rares vers la fin du 19-ème siècle mais elles étaient quand même présentes, comme le prouvent quelques maisons paysannes anciennes.

Une observation attentive couvrant le pays tout entier n'a pas été faite et les statistiques sanitaires ont tout au plus noté leur présence ou leur absence, sans s'arrêter sur la typologie ethnographique et historique. Je n'ai pas non plus la prétention de faire une pareille typologie mais seulement d'apporter quelques précisions, repères pour une recherche à venir sur la place de ces constructions dans l'ensemble de la culture populaire roumaine en général, et dans le cadre de l'architecture populaire paysanne en spécial. La présentation qui suit a peut-être le mérite

d'attirer l'attention sur le fait que certaines préoccupations sanitaro-hygiéniques n'étaient pas complètement absentes de la vie du paysan roumain. J'essaye en même temps de fixer des différences régionales. Je commence par la descriptions des formes les plus simples, pour mettre en lumière les aspects complexes soulevés par le temps qui passe.

Il faut remarquer dès le début que la retirada n'a jamais été inclue dans le plan des plus anciennes maisons, chose vraie aussi pour d'autres architectures populaires européennes, et non seulement pour la roumaine. Très tard, je dirais à partir de 19-ème siècle, on peut observer des retirada acollées à la maison, mais jamais inclues dans le périmètre de base de la construction. Jusqu'à nos jours, la règle fondamentale dans la construction d'une retirada, est son installation lointaine par rapport à la maison. L'endroit choisi d'habitude est la partie arrière de la cour ou même l'espace situé au-delà de la clôture séparant la cour du jardin. La retirada est le plus souvent une construction isolée. Lorsque l'espace dont on dispose ne permet pas de l'installer assez loin, elle est construite contre l'étable ou les poulaillers, comme par exemple dans le Banat, ou dans les fermes à enceinte fortifiée où elle est englobée parmi les constructions formant l'enceinte (Bran, Màrginime).

Au point de vue constructif, la retirada est constituée par un trou parallélépipède et pas cylindrique; il faut observer que si on trouve de nombreuses constructions rurales de plan circulaire (depuis les maisons et jusqu'aux poulaillers) on ne voit jamais une retirada circulaire. Au niveau du sol, le trou est entouré par quatre parois formés de matériaux divers.

Dans la Dobroudja, comme ailleurs dans le sud du pays, le patrulatère formé par la retirada n'est pas toujours fermé sur les quatre côtés, mais seulement sur trois. Dans ces mêmes régions et surtout dans la Dobroudja, ces parois n'ont pas de toit et ils sont élevés à la hauteur de la ceinture, vous cachant à la vue des spectateurs seulement si on s'accroupit. Les parois sont en terre (en Dobroudja), en treillage recouvert de terre (au sud de la Moldavie), en roseaux et joncs (dans les régions situées près des étangs et des rivières - Delta du Danube par exemple), en tiges de maïs dans les plaines; on voit aussi des parois de planches, écorce de sapin, poutres. Les meilleures ont les parois de planches dont les fentes sont recouvertes de lattes. Le toit est presque toujours formé d'une seule pente qui descend vers la partie arrière. Les dimensions habituelles tournent autour dun mètre pour chaque paroi, les plus grandes (région des Apuseni, ou de la Bucovine) ayant jusqu'à deux mètres de profondeur et 1,50 m en largeur. L'équipement intérieur est le plus simple possible; une plateforme en planches ayant une ouverture en forme ovale ou circulaire. Souvent on voit aussi une vraie chaise, de forme parallélépipède. Mais, en Moldavie et en Dobroudja, il y a des cas (rares) où la chaise est constituée par le tronc d'un arbre creusé à l'intérieur, dont la partie supérieure est recouverte par un tissu.

A partir du 19-ème siècle, vers sa fin pour certaines zones, apparaissent toujours plus souvent les retirada collées aux maisons, surtout chez les paysans aisés. Dans ce cas, la retirada est placée vers l'une des deux extrémités de la véranda, non pas du côté de la façade mais vers la partie arrière.

Le plus intéressant aspect de la retirada collée à la maison est celle des maisons à plusieurs niveaux, installée sur un socle important ou même au rez-de-chaussée. On distingue dans le cas de ces maisons deux possibilités. La première est celle décrite pour les maisons à un seul niveau, c'est-à-dire l'emplacement vers la partie arrière de la maison, sur la véranda. Pour y aller, on sort de la maison, on parcourt la véranda, l'accès direct à partir de l'intérieur n'existant pas. Le deuxième type est caractérisé par une retirada située vers la partie arrière de la maison mais construit en console, et ayant accès direct de l'intérieur de la maison (à partir de la pièce médiane qui sépare les pièces de l'étage). Ce type de retirada en console, expression d'un degré élevé de confort, se rencontre à partir de la fin du 19-ème siècle surtout en Petite Valachie (Oltenia), la vallée de l'Olteț offrant les plus nombreux exemples. Dans certains villages pas exemple, toutes les maisons possèdent une telle organisation.

Enfin, il faut signaler une bien intéressante manière de placer la retirada, séparée de la maison par un espace de 3 - 6 m et installée sur un socle haut en pierre ou en bois, pour se situer au niveau de la véranda de l'étage. La retirada et la maison sont reliées par une plateforme étroite recouverte d'un toit. Ce type, de provenance orientale et balkanique, peut être observé souvent parmi les monuments d'architecture religieuse et civile des 17-ème et 18-ème siècles, les plus connues étant celles des koulas de l' Oltenia, par exemple celle de Cernești, dite de "Tudor din Vladimiri".

Il serait intéressant de noter aussi qu'à l'intérieur des retirada des villages roumains on met sur les parois des couvertures d'illustrés, des affiches, des réclames, cette manière sui generis de recouvrir les parois traduisant de manière évidente des préoccupations esthétiques, même si rudimentaires.

Les trois dernières décennies, les villages roumains ont vu se multiplier les cas où les maisons ont inclu dans leur plan de base une retirada de facture moderne, partie d'un groupe sanitaire. Il s'agit donc d'un aspect notable de l'augmentation du degré de confort et des préoccupations de l'hygiène villageoise, au niveau des mêmes nécessités dans les villes.

Paul Petrescu

COMMENTAIRE.

La première chose qui frappe l'attention du lecteur est le fait que, malgré son caractère universel, peu d'études ont été consacrées à la retirada. On peut dresser une longue liste d'auteurs l'ayant ignorée, je choi-

sis au hasard quelques-uns. Homère, le génie aveugle de l'antiquité grecque, ne le mentionne dans aucune de ses deux géniales créations, l'Eliade et l'Odyssée; Platon parle de n'importe quoi, mais pas de ça; Erasme non plus dans son éloge de la folie; Marx ignore qu'il pourrait trouver ici des différences de classe significatives.

Quels sont les aspects qui auraient pu être ajoutés à la savante classification de Paul Petrescu? J'en signale quelques-uns. Ainsi, la retirada divise la Roumanie en deux grandes zones culturelles, celle du nord et celle du sud, la Dobroudja notamment, où les parois de la retirada ne dépassent pas le niveau d'un être humain adulte accroupi. Cette situation ne peut être comprise si on la sépare de son contexte historique, et pour cela il faut revenir en arrière et faire appel à la linguistique. Nous savons qu'en groupant les mots selon leur origine, on dégage les influences culturelles du passé. Or, il est surprenant de constater qu'aucun mot Dace ou Thrace désignant les fonctions rattachées à la retirada ne s'est maintenu dans la langue contemporaine. Ceci est inexplicable pour les premiers, les Daces, dont les descendants vivent encore, mais explicable pour les deuxièmes, les Thraces, car ils sont disparus sans laisser des traces. En effet, tout le vocabulaire est d'origine latine; les légions romaines qui ont conquis la Dacie ont apporté (en même temps que d'autres éléments de culture) des mots tout à fait nécessaires à leurs besoins. On peut logiquement supposer que les Daces possédaient un savoir faire propre, remplacé (sous la menace des armes) par la manière "à la romaine". Elle a été historiquement suivie, lors de l'arrivée en Roumanie des Turcs ottomans par la manière "à la turque", qui correspond avec les proportions de la retirada dobroudjane. D'ailleurs, cet élément méditerranéen est accompagné par d'autres éléments culturels venus du sud, qui confirment ainsi son origine méditerranéenne.

Deuxième observation de caractère général, elle porte sur le caractère important de l'histoire pour cette étude. L'histoire des Daces comprend trois grandes périodes; de Zalmoxis à Gengis-Khan (en passant par les Romains); de Han-Tàtar (Khan-Tatare) à Papurà Vodà; de Papurà Vodà à Burebista II, reincarnation (à venir) du premier. Précisons un peu les faits.

La première période commence avec un personnage légendaire, auquel on a consacré de savants ouvrages, pour aboutir à la conclusion qu'on ne sait rien de plus que Hérodote en avait déjà dit. Mais, dans de pareils cas, on fait appel à la méthode Cuvier, qui, à partir d'un os seulement reconstitue tout l'animal. Il en est de même pour Zalmoxis; à partir de son nom on a reconstitué sa théologie et sa vie, même si Zalmoxis lui-même n'a probablement jamais existé. Et il en est de même du grand roi dace Burebista le premier qui n'a laissé en souvenir de soi-même que son nom; malgré tout, les peintres et les sculpteurs ont fait de nombreux portraits du roi, portraits qui diffèrent par la longueur de la barbe seulement.

La fin de la première période est marquée par le nom de Gengis-Khan, important pour les descendants des Daces par le fait qu'il a regné en Chine, comme on le verra plus loin. Mais, et c'est ici que les choses

deviennent intéressantes, les Roumains désignent les Mongols en général, Tatares inclus, par le nom générique de Han-Tàtar, personnage légendaire, cruel, symbolisant le danger, la vie peu sûre, l'invasion, la sauvagerie, et dont le seul élément historique concret ayant survêcu est le nom de son premier ministre Aliche Vériche. L'invocation persistante du nom de Han-Tàtar par tous les descendants des Daces, nous met en présence de l'une de leurs constantes caractérisantes les plus profondes et cachées de leur âme abissale.

La deuxième période, qui commence avec Gengis-Khan (mythologiquement désigné par le nom de Han-Tàtar), finit avec un autre personnage de légende, Papurà Vodà. Pour bien comprendre toute la subtilité de cette désignation, il faut la traduire. Papurà signifie Jonc. Vodà, mot d'origine slave, est d'habitude l'abrégé de Voïvoda et signifie prince, chef de guerre; il accompagne habituellement le nom des princes roumains. Mais dans ce cas précis il faut faire appel à une autre traduction: le mot "voda" signifie aussi (et toujours dans les langues slaves), eau. Il est facile de déduire qu'il s'agit d'un nom symbolique, Jonc d'eau, ce qui nous ramène à l'univers merveilleux du conte, du type aquatique poético-imaginaire.

Enfin, la troisième période, qui n'est pas encore finie, et qui prévoit l'arrivée de Burébista II, serait la première preuve concrète de croyance en la métempsychose chez les Roumains.

Esquissée de cette manière, l'histoire des Daces et de leurs descendants, soulève une hypothèse troublante. La première époque, sur laquelle on sait peu de choses et presque rien, se caractérise par l'arrivée de barbares, peuples destructeurs et qui mettent le feu partout. Or, qui dit feu dit fumée. C'est toujours par la fumée que les habitants indigènes se communiquaient à distance l'arrivée des barbares. Il y avait donc de véritables fumisteries, perpétuées par des fumistes compétents de livre en livre, durant de longs siècles, pour aboutir aux fumisteries contemporaines.

Donc, une première époque, de la fumée; une deuxième, de l'eau; une troisième, de la métempsychose. Cela ne suggère-t-il rien au lecteur? On peut, en effet, faire un rapprochement avec des calendriers asiatiques, celui chinois par exemple, où le temps est divisé en périodes ayant chacune sa caractéristique; celle du chien, du chat, de la souris, des nouilles et des avertissements sévères. Si les Romains ont été pour beaucoup dans la formation des Roumains, Gengis-Khan a eu aussi un rôle fondamental dans la formation de la conception cosmogonico-plurivalente des régions carpato-danubiennes.

Revenant après ce détour à la question principale de mon compte-rendu, on peut dire qu'au point de vue historique il est bien établi qu'on ne sait rien sur l'histoire de la retirada, la première étude lui ayant été consacrée, étant celle de Paul Petrescu. On trouve là, certes, la présence d'une absence se rapportant à un tabou local d'intérêt général, exprimant une subtilité syncrétique et mythologisante.

Enfin, les relations entre les classes. Monsieur Petrescu signale la présence de hautes maisons-tour appartenant à des seigneurs, qui incluent dans leur plan une retirada en console, installée à l'étage supérieur de la construction et non munie de tuyaux d'échappement. Qui entrait dans la retirada? Les seigneurs, bien sûr. Qui passait par en bas? Les catégories exploitées, qui appréciaient ainsi concrètement le dédain de leurs maîtres.

Une observation de détail, mais qui a son importance; Monsieur Petrescu discute de la forme régulièrement parallélépipédique du trou abissal creusé en terre de la retirada, trou dont la constance ne peut s'expliquer que par des constantes innées de nature psychologique, difficiles à déceler. Mais il ne faut pas oublier que le trou de forme parallélépipédique est surmonté par un autre trou, circulaire cette fois, coupé dans un morceau de bois, superposé au premier et formant ensemble un tout organique. Un cercle dans un carré et fonctionnant parfaitement? C'est la quadrature du cercle, évidemment, et ce n'est pas une mince découverte, car elle répond de manière pratique à l'un des problèmes insolubles de la pensée humaine.

Fl. Bulcu

